

1

الحوار مع الغرب

آلياته - أهدافه - دوافعه





تأليف

أ.د. منى أبو الفضل

د. أميمة عبود

أ.د. سليمان الخطيب

تحرير

أ.د. منى أبو الفضل   د. نادية محمود مصطفى





١ - أسست عام ١٩٥٧ (١٣٧٦هـ)

٢ - رسالتها :

العمل في مجال الإبداع الفكري والثقافي: من خلال طباعة الكتب، والأقراص المغنطة، والوسائط المتعددة وأية أوعية أخرى للكلمة، ونشرها وتوزيعها، وإقامة الندوات والحوارات وورش العمل، بغية تحقيق ربح تجاري مجزٍ يعينها على تحقيق رسالتها ورؤاها الثقافية.

٣ - رؤيتها :

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار وضرورات التعدد.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي في المجتمع.
- إطلاق طاقات الطفولة ، سبيلاً للارتقاء ، واطراد التقدم الإنساني.
- الاستعانة بنخبة من المفكرين، إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير والأبحاث والترجمة.
- إعداد خطط النشر ، والإعلان عنها: فصلياً وسنوياً ولآماد أطول.

٤ - خدماتها :

- **بنك القارئ النهم (الأول من نوعه في الوطن العربي) .**
- **تمنح جائزة سنوية للرواية ، وتكرم مؤلفيها وقراءها .**
- **ريادة في مجال النشر الألكتروني :**
  - أول موقع متجدد بالعربية لناشر عربي على الانترنت: **www.fikr.com**
  - موقع (فرات) لتجارة الكتب والبرامج الألكترونية : **www.furat.com**
  - موقع تفاعلي رائد للأطفال (عالم زمزم) : **www.zamzamworld.com**
- **إشراف مباشر على موقعي:**
  - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي : **www.bouti.com**
  - الدكتور وهبة الزحيلي: **www.zuhayli.com**

٥ - منشوراتها : تجاوزت مطلع عام ٢٠١٠م(٢٢٠٠) عنواناً، تغطي معظم فروع المعرفة .

٦ - جوائزها : حازت على جائزة أفضل ناشر عربي للعام ٢٠٠٢ ، من الهيئة المصرية العامة للكتاب.

نالت أربع جوائز من مؤسسة التقدم العلمي في الكويت ، عن كتبها :

- الجراحة التنظيرية ؛ مينيرو-ج وآخرين ، ٢٠٠٠م
- هروبي إلى الحرية ؛ علي عزت بيغوفتش ٢٠٠٢م
- موجز تاريخ الكون ؛ د. هاني رزق ٢٠٠٣م
- الجينوم البشري ؛ د. هاني رزق ٢٠٠٨م

للمزيد من المعلومات زوروا موقعنا على الانترنت: www.fikr.com

THE DIALOGUE WITH THE WEST
Mechanisms - Purposes – Incentives

Al-Ḥiwār ma'a al-Gharb
Āliyātuh, Ahdāfuh, Dawāfi'uh

Prof. Dr. Muná Abū al-Faḍl, Dr. Umaymah 'Abbūd
Prof. Dr. Sulaymān al-Khaṭib

ظهرت في الآونة الأخيرة صيحات من مؤسسات ثقافية غربية وشرقية تدعو للحوار مع الغرب، رداً على الدعوة التي فجرها صموئيل هنتنغتون حول " صراع الحضارات القادم، فجرى العديد من اللقاءات التي تنادي لحوار الحضارات والثقافات.

ولكن السؤال هنا، هل نمتلك آليات الحوار، وأساليبه ووسائله وأدواته كالتي طورها الغرب بشكل مميز، وجعل منها مدارس كالتفاعلية والتأويلية والظواهرية والتعبيرية والبرغماتية والفلسفية، بحيث أصبح للحوار تقنيات تكشف عن المخبوء الذي يكنّه كل طرف نتيجة التراكم التراثي والمعرفي لديه؟

ونحن إن كنا لا بد منضوين في هذه الحوارات فعلينا إتقان هذه الأساليب في حواراتنا مستندين إلى وعي من هويتنا وثقافتنا.

في هذا الكتاب ثلاثة بحوث تقدم آراء في موضوع الحوار برؤية جديدة.

BEHZAD ALI ISSA 2008


ISBN 995351136-5
9 789953 511368



التأصيل النظري للدراسات الحضارية

- ١ -

الحوار مع الغرب

آلياته - اهدافه - دوافعه

الحوار مع الغرب: آلياته-أهدافه-دوافعه/ منى أبو الفضل، أميمة عبود، سليمان الخطيب .- دمشـــق: دار الفكر، ٢٠٠٨ .- ٢١٦ ص ؛ ٢٤ سم.- (سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية؛ ١)

١-٣٠٣,٤ ف ض ل ح ٢- ٣٢٧,١ ف ض ل ح

٣- العنوان ٤- أبو الفضل ٥- عبود ٦- الخطيب ٧- السلسلة

مكتبة الأسد

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

١

الحوار مع الغرب

آلياته ـ أهدافه ـ دوافعه

أ. د. منى أبو الفضل   د. أميمة عبود

أ.د. سليمان الخطيب

تحرير

أ. د. منى أبو الفضل   أ.د. نادية محمود مصطفى



آفاق معرفة متجددة



٢٠٠٨
دمشق
حاضنة اللغة العربية

دار الفكر - دمشق - برامكة
٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١
٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١
httP://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

- ١ -

الحوار مع الغرب

آلياته - أهدافه - دوافعه

أ. د. منى أبو الفضل - د. أميمة عبود

أ.د. سليمان الخطيب

الرقم الاصطلاحي: ٢٠٩٢,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 978-9953-511-36-8

الرقم الموضوعي: ٣٠٣

٢١٦ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ= ٢٠٠٨م

المحتوى

النظرية الاجتماعية المعاصرة

نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل

د. منى أبو الفضل

أسلوب الحوار

الدوافع ، الأهداف ، الشروط ، الآليات ، الأنماط

د. أميمة عبود

أنماط انتقال الأفكار وآلياتها

بين التفاعل والاستلاب

دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين

د. سليمان الخطيب

مقدمة تحرير المشروع

د. نادية محمود مصطفى

تأسس برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في نيسان / أبريل ٢٠٠٢، استناداً إلى خطة علمية حددت دوافع هذا التأسيس وأهداف البرنامج على النحو التالي:

١- دراسة الإطار النظري لموضوع البرنامج (العلاقة بين الحضارات) لتسكينه في موقعه من المنظورات الراهنة لدراسة العلوم السياسية بفروعها المختلفة، وفي تقاطعها وارتباطها مع علوم اجتماعية أخرى. فإن تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية / الحضارية، ومن ثم الأبعاد القيمية بمصادرها المختلفة (وفي قلبها الدين) يعد من أهم سمات المنظورات الغربية الراهنة، مما أوجد مساحة مشتركة مع منظورات حضارية أخرى وعلى رأسها الإسلامي.

٢- رصد وتحليل المدارس النظرية والاتجاهات الفكرية المتنوعة (القومية والليبرالية والإسلامية) في الموضوع، وتقديم ملخص جامع مقارن لأسانيد كل من هذه المدارس والاتجاهات من حيث تأصيل مفهوم الحضارة والحوار والصراع، ومن حيث تأصيلها لأصل العلاقة بين الحضارات، ومن حيث رفضها أو قبولها لفكرة

حوار الحضارات، ومن حيث البدائل المطروحة لهذه الفكرة.

٣- رصد المبادرات العملية المطروحة في ساحة حوار الحضارات أو الثقافات أو الأديان - خلال العقد الماضي - وتقويم آليات تطبيق الفكرة بصفة عامة أو في مجالاتٍ نوعية وقضايا محددة؛ سواء على مستوى المنظمات الدولية أو الحكومات أو المنظمات غير الرسمية، الدولية منها والوطنية. حيث إن ملتقيات الحوار ذات مستويات متعددة، منها الرسمي ومنها غير الرسمي، ومنها العالمي ومنها ذو النطاق المحدود إقليمياً أو وفقاً للقضايا محل الاهتمام.

٤- تصميم سيناريوهات للدخول في (حوار) من جانب الدائرة المصرية أو العربية أو الإسلامية مع دوائر ثقافية أخرى، سواء إسلامية أيضاً أو تنتمي إلى حضارات أخرى غربية أو شرقية على حد سواء. ويتطلب تصميم السيناريو الواحد - وبالنظر إلى طبيعة أطرافه - تحديد قائمة وأولويات موضوعات الحوار وقضاياه انطلاقاً من متطلبات وحاجات الدائرة المعنية؛ أي العربية أو الإسلامية، في حوارها مع الدوائر الحضارية الأخرى (الأوربية، الأمريكية، الروسية، اليابانية، الصينية، الهندية..).

٥- الاهتمام بالبحث في آليات وسبل تحقيق التنسيق والتعاون بين المنظمات العربية والإسلامية التي تدير مشروعات للحوار مع (الآخر)، وعلى رأسها الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي، من ناحية، وكذلك بين الدول الإسلامية الكبرى (وعلى رأسها مصر، تركية، إيران) التي تدير من خلال برامج وطنية حوارات مع (الآخر) أو فيما بينها (مثلاً الحوار العربي الإيراني، والحوار التركي العربي).

واستجابة لهذه الدوافع والأهداف، وفي ضوء متطلبات البيئة العلمية والعالمية المحيطة، التي جسدت تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، وفي قلبها الأبعاد القيمية غير المادية للتطور البشري وللتغيرات العالمية، كان لابد لهذا البرنامج أن يؤسس أنشطة خطته الخمسية العلمية على (تأصيل نظري للعلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة) ليس كغاية في حد ذاته فقط، ولكن كسبيل أيضاً لتأسيس مجال للدراسات الحضارية في العلوم السياسية ينطلق من البحث في آفاق منظور حضاري، وعنه، لدراسة الظاهرة السياسية في أبعادها الداخلية والخارجية على حد سواء. كل هذا دون انقطاع أو فقدان صلة بموضوع هذا البرنامج ومحور نشاطه ألا وهو العلاقة بين الحضارات حواراً وصراعاً.

ومن ثم كان مشروع (التأصيل النظري) هو باكورة المشروعات البحثية الجماعية الممتدة التي قام عليها برنامج حوار الحضارات. ولقد استغرق تنفيذه نحو عامين ونصف العام (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - آب / أغسطس ٢٠٠٥). ولقد حفزت المبادرة أ. د. منى أبو الفضل الرائدة في مجال الدراسات الحضارية على صعيد العلوم السياسية، والمؤسسة لمدرسة المنظور الحضاري في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولقد أشرفت د. منى على إعداد ورقة عمل المشروع التي دشنت اجتماعات العمل المتطورة، كما رأست معظم هذه الاجتماعات وأدارتها بالتعاون مع أ. د. نادية مصطفى، ولقد حالت ظروف خاصة دون مشاركتها في إعداد هذا التقديم لنشر أعمال المشروع.

ولقد شارك في أعمال هذا المشروع إلى جانب الأساتذة معدي البحوث، عدد آخر من الأساتذة أثروا النقاش في الاجتماعات الدورية، وكان لهم فضل المساهمة في بلورة غايات المشروع ومخرجاته، وهم: أ.د. علا أبو زيد، نائب مدير البرنامج حينئذ، أ.د. السيد عبد المطلب غانم، أستاذ النظرية السياسية، أ.د. مصطفى منجود، أستاذ الفكر

السياسي، أ.د. عبد الغفار رشاد أستاذ النظم المقارنة. كما ساهم في بحوث المشروع - عن بعد - كل من: د. رقية العلواني، و أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، و أ.د. حسن وجيه، كذلك ساهم في الاجتماعات وأعمال البحث المساعدة عدد من الشباب الباحثين المهتمين بالمداخل الثقافية والحضارية للعلوم السياسية، وهم: مدحت ماهر، وأماني غانم، ومروة عيسى، وأحمد خطاب، وعلاء عبد الحفيظ.

مجمل القول: كان المشروع البحثي الجماعي الممتدُّ خبرةً حية تفاعلية تبادلية، فنظراً لعدد المشاركين فيه، وامتداده الزمني، فلقد كان ساحة تفاعل وتبادل للأفكار والآراء، ومعملاً لاختبار بعض المقولات والافتراضات، أو إنضاج بعضها الآخر.

ولقد فرض موضوع المشروع - وجدَّته - هذا النمط من التفاعل، كما ساعدت حماسة الأساتذة المشاركين على جعل هذا التفاعل خبرة متميزة على صعيد الجماعة العلمية للعلوم السياسية في مصر، وفي انفتاحها على علوم أخرى مثل الدراسات الإسلامية والفلسفة والاجتماع والتاريخ وفلسفة الحضارات.

هذا ولقد تعددت مستويات التفاعل التبادلي عبر مراحل تطور المشروع، كما تنوعت - بالطبع - قضاياه وإشكالياته، وعلى نحو أسفر عن بنية محددة لبحوثه. فلقد مرَّ المشروع بخمس مراحل أساسية:

مرحلة التدشين (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - حزيران / يونيو ٢٠٠٣) وبدأت بإعداد ورقة عمل تمهيدية أعدتها أ.د. نادية مصطفى في ضوء جلسة عمل ابتدائية شاركت فيها أ.د. منى أبو الفضل، و د. أماني صالح، و أ.د. علا أبو زيد. وحددت هذه الورقة منطلقات المشروع، وملامح منهج العملية البحثية، ومحاور التأصيل، وموضوعات كل منها، وطبيعة المنتج النهائي.

وكان المنطلق الذي حددته ورقة العمل هو:

ضرورة الوعي بأن البحث في الدراسات الحضارية ليس غاية في حد ذاته في نطاق هذا المشروع البحثي، ولكن لابد من تسكين هذا الموضوع في إطار العلوم السياسية، مع الاستعانة بتخصصات أخرى، وعلى النحو الذي يسمح - من ناحية أخرى - بالربط بموضوع البرنامج الأساسي ألا وهو حوار الحضارات وصراعاتها. فالدراسات الحضارية المقارنة تتضمن أبعاداً متنوعة؛ أحدها أنماط العلاقة التفاعلية بين المنتمين لتلك الحضارات عبر التاريخ، والعوامل المؤثرة فيها. ولكن يظل المحك في نظرنا، كجماعة بحثية في العلوم السياسية، هو: كيف يمكن توظيف هذه الدراسات في تأصيل مجال للدراسات الحضارية في نطاق العلوم السياسية؟ وكذلك: كيف يمكن تطوير منظور دراسات حضارية لعلم السياسة ينطلق من الأبعاد الحضارية الثقافية كما تنطلق منظورات أخرى من أبعاد مادية عسكرية أو اقتصادية... إلخ؟

بعبارة أخرى؛ كان المحك في نظرنا هو الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يميز تناولنا لموضوع العلاقة بين الحضارات عن غيرنا من التخصصات؟ هل يتم ترك هذا المجال الدراسي، الدراسات الحضارية، لعلم التاريخ أو الاجتماع أو الفلسفة، أم يجب أن يصبح لعلم السياسة دور في هذا المجال؟ وكيف يمكن لهذا الدور أن يربط بين هذه التخصصات المعنية؟ ولماذا تبرز أهمية هذا الدور الآن في ظل طبيعة المرحلة الراهنة من المراجعة في حالة علم السياسة؟

ومن ثم تحدد هدف المشروع البحثي بأنه بيان كيف تكون الدراسات الحضارية مجالاً جديداً في الدراسات السياسية. وكان هذا يستلزم تصورات من متخصصي فروع العلوم السياسية الكبرى عن موضع البعد الحضاري والدراسات الحضارية من رؤى ومنظورات ونظريات هذا الفرع في المرحلة الراهنة من تطور حالة العلم، وهي المرحلة التي تشهد الجدل

حول دوافع ومبررات وأشكال الاهتمام بالبعد الحضاري الثقافي وأثره في التفاعلات السياسية؛ الداخلية منها والعالمية، وإذا ما كان هذا البعد عاملاً من العوامل المفسرة أم مجرد أداة من أدوات إدارة السياسات.

ومما لا شك فيه أن اتجاهات هذا الجدل تتشكل باختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات. فمن رافض للعامل الحضاري ودوره؛ نظراً لانتمائه إلى مجالات معرفية أخرى غير العلوم السياسية، إلى من يرى أن منظوراً حضارياً لعلم السياسة يساعد على معالجة أكثر من أمر: مثلاً تفتت علم السياسة على نحو بدأ يشكك في وجود ما يسمى علم السياسة، في الوقت نفسه الذي انفصل فيه علم السياسة عن التاريخ والاجتماع والفلسفة.. ومن ثم فإن التأصيل للمنظور الحضاري يحقق ما يلي: إنهاء الفصل بين التاريخ والاجتماع والسياسة، والتأصيل للأنساق المعرفية المتقابلة وموقفها من صناعة العمران، حيث إن مجال الدراسات الحضارية تتقاسمه أنساق معرفية متقابلة (إسلامية ووضعية) ومداخل مختلفة (فلسفية، تاريخية).

خلاصة القول: إن المشروع وفق هذا المنطلق كان يتطلب محوراً تمهيدياً يقدم تأصيل مجال الدراسات الحضارية في فروع العلوم السياسية سعياً نحو منظور حضاري لدراسة علم السياسة.

وبعد عملية تسكين البعد الحضاري في مجال فروع العلوم السياسية، كان لابد أن تبدأ عملية التأصيل النظري. وعن منهج هذه العملية ومحاور التأصيل: فهي تنطلق من قراءة نقدية تراكمية في الأدبيات المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات أو مجال الدراسات الحضارية من منظورات متقابلة في نطاق علم الفلسفة، التاريخ، الفكر، أو الأدبيات التي قدمت دراسة في النماذج الفكرية. وعن المحاور التي تتم في ضوئها هذه القراءة المقارنة التراكمية فهي تنقسم بين مجموعات ثلاث: المفاهيم، العلاقات والعمليات، الفواعل، وكانت كالآتي:

المجموعة الأولى وتتضمن الموضوعات التالية:

أثر الدين في الثقافة والحضارة، الفارق بين الثقافة والحضارة: أهمية الرمز الحضاري، النماذج الحضارية: قواعد التشكيل، الخصائص، الأسس.

المجموعة الثانية، من موضوعاتها ما يلي:

أنماط العلاقة بين الحضارات والثقافات (الحوار، الصراع، الصدام، التعارف، التثاقف، التسرب، النفاذية Culture filter)، مفهوم الحوار: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط، مفهوم الصراع: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط.

المجموعة الثالثة تطرح الموضوعات التالية:

العلاقة بين الأنا والآخر: النظريات والرؤى من أنساق معرفية متقابلة ومنظورات متقابلة (التعددية، الهيمنة)، الآخر في فكر وحركات الإصلاح في الأديان السماوية الثلاثة.

ولقد أثار مضمون بعض المحاور نقاشاً طرح بعض الإشكاليات الهامة، ومن أبرز هذه المحاور: محور العلاقة بين الأنا والآخر، فلقد طرح الأسئلة التالية:

- هل الآخر هو المختلف في الدين، أم يمكن أن يكون مشابهاً في الدين؟ هل الآخر هو المخالف في المنظور للدين كمنهج علوي أو منهج دنيوي وصناعة بشرية؟ هل الآخر هو الحضارة الغربية، والأنا هو الحضارة الإسلامية؟ ما مستوى هذا الآخر وهذه الأنا: الفرد / الجماعة (الأمة)، الاجتماعي / الديني، المعرفي / الإنساني، الكوني / المقدس؟
- ما نمط العلاقة بين الأنا والآخر: التعددي / المهيمن، الاستيعابي / الإقصائي، التراكمي / الاستعلائي؟

وأخيراً هل يجب الأخذ بهذه الثنائية (الأنا والآخر) بالرغم من أنها ثنائية استبعادية انطلقت وتأسست من فكرة هيمنة الذات الغربية على الأنا المختلف؟ أم أن هذه الثنائية القائمة الذائعة ذات الجذور القديمة تقتضي وتستلزم قراءة نقدية في ضوء دلالة الأنساق المعرفية المتقابلة مع استدعاء النماذج التاريخية التي توضح العلاقة بينهما في ظل مراحل أو عصور كل من الهيمنة الإسلامية والهيمنة الغربية؟..

وعبر أربعة أشهر استغرقتها هذه المرحلة التدشينية، توالت الاجتماعات التحضيرية (ثمانية اجتماعات) جرت خلالها مناقشة عدد من القضايا والإشكاليات المعرفية والمنهجية والنظرية، كان من أهمها ما يلي:

- أسباب الاهتمام الراهن بالمجال الحضاري في العلوم السياسية في ضوء التغيرات الرئيسية العالمية، والظواهر الجديدة التي لم تعد الإطارات الفكرية (الحداثية الوضعية) قادرة على تقديم تفسيرات كاملة لها، مما فرض تجدد الاهتمام بأساليب جديدة تعيد للجوانب القيمية غير المادية أهميتها.
- العلاقة بين الدين وبين الثقافة والحضارة.
- الفارق بين مجال الدراسات الحضارية وبين المنظور الحضاري.
- أسباب الحوار أو الصراع بين الثقافات والحضارات، ومسؤولية الأنساق المعرفية المتقابلة من ناحية، والاختلاف حول موضع العقل من العلم وموضع القيم من العقل والعلم من ناحية أخرى. وكذلك مسؤولية حالة توازن القوى بين هذه الثقافات والحضارات، ومدى تسييس العوامل الدينية - الثقافية الحضارية وأنماط توظيفها السياسي.
- موضع المشروع البحثي من خطة عمل برنامج حوار الحضارات خلال الأعوام التالية.

ولقد كانت النقاشات عبر هذه الاجتماعات التحضيرية الثمانية من الكثافة والعمق والتعدد والتنوع ما تعجز هذه السطور عن ترجمتها. ولقد أفضت إلى الاتفاق على بنية المشروع البحثي.

وتنقسم أعمال المشروع إلى سبعة محاور:

- المحور الأول بعنوان: الحوار (منطلقاته المعرفية، آلياته، أهدافه، دوافعه)، ويضم ثلاثة بحوث هي؛ (النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل) للدكتورة منى أبو الفضل، (أسلوب الحوار، الدوافع، الأهداف، والشروط والآليات والأنماط) للدكتورة أميمة عبود، (أنماط تنقل الأفكار وآلياتها بين التفاعل والأسباب: دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين) للدكتور سليمان الخطيب.
- المحور الثاني بعنوان (مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية)، ويضم خمسة بحوث هي؛ (مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة) للدكتورة رقية العلواني، (مفهوم الآخر في الأديان التوحيدية) و (مفهوم الآخر في المسيحية الكاثوليكية) للأب الدكتور كريستيان فان نسبن، (مفهوم الآخر في المسيحية المصرية) للأستاذ سمير مرقس، (المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر) للقس الدكتور إكرام لمعي.
- المحور الثالث يتناول (الأنا والآخر من منظور قرآني) في بحث للدكتور سيد عمر.
- المحور الرابع بعنوان: (الثقافة والحضارة، مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)، ويضم بحثي (الثقافة والحضارة من منظور إسلامي) للدكتور فوزي خليل، و (الثقافة والحضارة والدين، مقاربة للمفاهيم في الفكر الغربي) للأستاذ فؤاد السعيد.

- المحور الخامس بعنوان (العلاقات الدولية، البعد الديني والحضاري)، ويضم بحثي (البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية) للدكتور عبد الخبير عطا، و (توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى لتحليل العلاقات الدولية) للدكتورة أماني صالح.
- المحور السادس يضم بحثاً بعنوان (حوار الثقافات، إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة) للدكتور حسن وجيه.
- وأخيراً المحور السابع يضم بحثاً بعنوان (العولمة والإسلام رؤيتان للعالم) للدكتور سيف الدين عبد الفتاح.

كما أفضت الاجتماعات التحضيرية إلى الاتفاق أيضاً على أهداف وغايات المشروع، وعلى المنهاجية العامة لتأكيد الرابطة بين المشروع البحثي وبين قضية أنماط العلاقة بين الحضارات من واقع متطلبات اللحظة التاريخية الراهنة، سواء لأغراض عملية سياسية (تتصل بالعلاقة بين الغرب وعالم المسلمين) من ناحية، أو لأغراض معرفية وفكرية (تتصل بعمليات المراجعة الراهنة في النموذج المعرفي للعلوم الاجتماعية والإنسانية القائمة على مشروع الحداثة والعلمانية والوضعية) من ناحية أخرى.

من أهم القواعد العامة عن ابعاد المشروع وغاياته:

ضرورة الوعي بالعلاقة بين دوائر ثلاث للبعد الحضاري، ووضعه على صعيد كل منها:

- الدائرة الأولى؛ تثير وضع البعد الحضاري / الثقافي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة، سواء على نطاق محدود أم على نطاق واسع يرسم خريطة متكاملة الأبعاد لهذا الوضع.

- الدائرة الثانية؛ تثير قضية تأصيل مجال الدراسات الحضارية، وتطوير منظور حضاري للعلوم السياسية.
- الدائرة الثالثة؛ تثير وضع الاهتمام بالبعد الحضاري لعلاقته بمجال أو موضوع حوار الحضارات أساساً.

هذا وقد حددت د. منى أبو الفضل العلاقة بين هذه الدوائر على النحو التالي:

«والتحدي ليس هو التسكين للدراسات الحضارية في حقل العلوم السياسية، ولكن تطوير منظور العلوم السياسية ذاته انطلاقاً من أهمية البعد الحضاري الآن. وهذا يرتبط بمراجعة الحقل من منظور حضاري. وهذه المراجعة ليست مستحدثة تماماً؛ لأن هناك تقاليد سابقة قدمها أ. د. حامد ربيع. إذن لدينا أسس للبناء عليها، وهي أسس أصيلة، وهي استجابة لتحدي مسار الوضعية الذي اتسمت به المدرسة الأمريكية، في حين أن أ. د. حامد ربيع نبت في أحضان الحضارة الأوربية حيث الحس الحضاري، واكتشف الإسلام الحضاري خلال دراسته في الأديرة الإيطالية... وبعد مجال النظرية والفكر مع د. حامد ربيع جاء دور النظم مع إسهام منى أبو الفضل في التعامل مع النظم العربية من منطلق حضاري وليس من منطلق المصادر الأمريكية. إذن لدراسة السياسة لدينا أصول للنظرية والمنهاجية تمت ممارستها على التوالي من فرع إلى فرع وصولاً إلى العلاقات الدولية. وكان مولد المنظور الحضاري للعلاقات الدولية عند هنتنجتون، وهو تطور لجذور فكره في مجال النظم المقارنة، حيث استبطن موضوع موضع الدين من التكوين الثقافي وأثره في النظم الديمقراطية...

إذن اهتمامنا ليس تلمس البعد الحضاري والمنظور الحضاري لدى الغرب فقط؛ ولكن تطوير منظورنا الحضاري في هذا المجال، لأن البعد الحضاري موجود سابقاً، ولكنه كان مستبطناً (implicit) في المنظور الغربي

وفي خلفيته، ثم بدأ يبرز ويتجدد الاهتمام به. فلقد كانت العلوم السياسية متأخرة في إدراك البعد الحضاري بالمقارنة مع حقول معرفية أخرى.

حينما أتحدث عن المنظور الحضاري لا أقصد الإسلامي فقط ولا أبدأ بالإسلامي، ولكن أبدأ بالوعي بالبعد الحضاري، وحين البحث فيه أصل إلى الإسلامي مقارناً بغيره. وقد يكون المدخل مادياً حضارياً وليس بالضرورة الديني فقط. وهو موجود بالغرب ويعبر عنه بمداخل عديدة، ولكنه لدينا يعبر عن مفترق طريق. ومن هنا تأتي أهمية التأصيل لمنظور حضاري من الإسلام أو غيره، وهو ليس تأصيلاً للإسلام والمسلمين ولكن للعالمين».

وعن وضع المشروع البحثي في نطاق الخطة العلمية لبرنامج حوار الحضارات، وعلاقته بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية من ناحية، وبمنظور حضاري للعلوم السياسية من ناحية أخرى، حددت د. نادية مصطفى النقاط التالية:

١- إن غاية المشروع هي التأصيل النظري للعلاقة بين الثقافة والحضارة والدين على النحو الذي يخدم دراسات حوار الحضارات، حيث تتداخل المفاهيم ولا تتضح الأطر النظرية.

٢- هذه الغاية تنطلق من العلوم السياسية، ومن ثم كان لابد من التساؤل عن وضع البعد الحضاري بصفة عامة من دراسة العلوم السياسية، بحثاً عن وضع مجال حوار الحضارات في الدراسات السياسية المعاصرة وفهماً له.

٣- وحيث إن البعد الحضاري قائم في مجالات معرفية أخرى، وحيث تتقاطع الحدود بين هذه المجالات وبين مجال العلوم السياسية في مرحلة تعالت فيها الدعوات إلى التعاون بين العلوم، فلا بد من الاستعانة بالتأصيلات النظرية عن الموضوع التي قدمتها هذه العلوم.

٤- الاهتمام بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية لا يعني البحث عن منظور حضاري إسلامي فقط، لأن البعد الحضاري قائمٌ الاهتمام به - ولو بمعانٍ مختلفة - لدى التيارات والاتجاهات المتنوعة. ومن ثم فإن التأصيل النظري المطلوب سيكون من منظورات مقارنة، وليس من منظور حضاري إسلامي فقط.

٥- لا يمكن أن نظل - على صعيد المنظور الحضاري الإسلامي - مكتفين بالدعوة إلى أهميته وضرورته، ولكن يجب أن نمتد إلى أبعد من ذلك. ومن ثم فإن التأصيل النظري للعلاقة بين الحضارة والثقافة والدين سيكون ساحة أساسية لبلورة إسهام المنظور الحضاري الإسلامي في هذا المجال، ومن ثم يكون هو دعامة من دعامات مجال الدراسات الحضارية، ويصبح ذلك المجال بدوره نتاج ومحصلة عمليات عديدة.

المنهاجية العامة

- أهمية الدراسات المنهاجية المقارنة على المستويات التالية: الأنساق المعرفية، منظورات العلوم الاجتماعية، الأديان والحضارات.

- التمييز بين الدراسات النظرية والفكرية والتاريخية ضروري لتسهيل العملية البحثية، ولكن دون قطع الصلة بين هذه المجالات.

- التمييز بين مستوى الأبستمولوجية، ومستوى القضايا، ومستوى العمليات، ومستوى المفاهيم.

- غاية المشروع ليست مجرد القراءة في الاتجاهات المقارنة حول موضوعاته التي تقدمها الدراسات الحضارية المتنوعة، ولكن

الغاية أبعد من ذلك، وتمتد نحو الاجتهاد لتأسيس مجال دراسات حضارية في نطاق العلوم السياسية.

ليست القضية قضية في مجال اجتماع أو تاريخ أو فلسفة فقط، ولكن هناك مجال دراسات حضارية في حد ذاته وله مداخل مختلفة تعبر عنها مصادر أساسية في كتب الحضارات، حيث لكل منها مدخل خاص يخدم الدراسات السياسية، كما هناك مصادر في العلوم السياسية من مداخل حضارية. بعبارة أخرى هناك مجال دراسات حضارية يمكن تأسيسه من تقاطعات مصادر مختلفة، سواء في العلوم الاجتماعية أم كتب الحضارات.

ومع الاعتراف بأن مجال الدراسات الحضارية مجال تصب وتتقاطع عنده الأبعاد الحضارية في العلوم الاجتماعية المختلفة، ويجمع بين منظورات متنوعة، إلا أنه يظل للإمكانيات الزمنية والبشرية والمادية للمشروع تأثيرها الذي يدفع إلى ضرورة التمييز بين مشروع بحثي يكون نواة في تأسيس مجال الدراسات الحضارية، وبين مجال الدراسات الحضارية ذاته.

ولذا فإن على برنامج حوار الحضارات الاهتمام بمشروعات ثلاثة: النظرية، النماذج الفكرية، النماذج التاريخية؛ فهي خطوات تدريجية في نطاق بناء هذا المجال.

- الحذر من اعتماد المنهج الوصفي فقط، والسعي لاكتشاف طبيعة المنظومات المعرفية المتفاعلة، وأثرها في موضوعات وقضايا حوار الحضارات والثقافات.
- إن التعامل مع الأدبيات الكبرى في مجال الفكر والدراسات الحضارية، ليس هدفاً في حد ذاته، ولكن يجب كسر الحلقة المفرغة من خلال عملية استحضار النموذج المعياري خلال القراءة والاكتشاف للنماذج الفكرية للكتب التي نتعامل معها، وبذا لا نقدم رصداً ووصفاً لفكرة فقط، ولكن نقدم استخلاصاً

ودلالة لما يقدمه فكر ما من أدلة عن المنظومة التي ينتمي إليها معرفياً، إذن هذا الفكر ليس مرجعية، ولكنه ساحة وسبيل لاكتشاف حقيقته من خلال استكشاف Western intellectual tradition في مقابل النسق التوحيدي. وكل هذا يخدم ويساعد الحوار الجاري الآن، واكتشاف القواسم المشتركة بين المنتمين إلى حضارات مختلفة، في محاولة للالتقاء حول قيم، والبحث عن الجذري في التقاليد الغربية وأبرزها، وتبين مدى قربها أو بعدها عن النسق التوحيدي، وبذا نقوم بتفكيك الفكر الغربي والأنماط المعرفية الغربية.

هكذا حددت د. منى أبو الفضل، في معظم الحالات، وكذلك د. نادية مصطفى القواعد المنهاجية العامة التي تفك الاشتباك بين مجال دراسات حضارية، وبين منظور حضاري، وبين حوار الحضارات.

ولذا كان من المنطقي أن يبدأ هيكل المشروع البحثي بالمنطلقات المعرفية للحوار، التي قدمتها دراسة مستخلصة من دراسة جامعة شاملة أعدتها د. منى أبو الفضل، في بداية التسعينات مؤسسة فيها لمنطلق أساسي في مجال الدراسات الحضارية المقارنة، ألا وهو (الأنساق المعرفية المتقابلة).

المرحلة الثانية من المشروع هي مرحلة إعداد خطط البحوث ومناقشتها جماعياً (تشرين الأول / اكتوبر ٢٠٠٣ - كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤).

فلقد جرت خلال أشهر ثلاثةٍ أربعةُ اجتماعات لمناقشة هذه الخطط، تم خلالها اختبار مدى تحقق غايات المشروع وأهدافه، ومدى إمكانية تطبيق القواعد المنهاجية العامة، ومدى الاتساق بين موضوعات كل محور، ومدى التماسك في بنية المشروع بأكمله، كما تم خلال هذه المناقشات معالجة منهاجية كل دراسة، وكيفية استعانتها بالمصادر

المتنوعة، وكيفية رسم خرائط الأفكار وتقديم رؤى نقدية ورؤى بنائية تستجيب لغايات المشروع وأهدافه.

هذا، ولقد شهدت المرحلة الثانية جهداً بحثياً موازياً ومكملاً؛ ألا وهو الجهد الخاص بإعداد قائمة إصدارات في مجال الدراسات الحضارية، وفق مفاتيح البحث للتأصيل النظري التالية: الحضارة وفلسفتها، مفكرون كتبوا عن الحضارة، الحضارة الإسلامية، فلسفة التاريخ، حوار الحضارات.

المرحلة الثالثة من المشروع هي مرحلة إعداد البحوث، واستغرقت ستة أشهر حتى حزيران / يونيو ٢٠٠٤.

وتمثلت **المرحلة الرابعة** في ندوة جماعية تم عقدها في أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤. ولقد اقتصرت على الأساتذة معدي البحوث (باستثناء د. رقية العلواني، وكذلك د. حسن وجيه و د. سيف الدين عبد الفتاح) حيث جرى عرض كل بحث ومناقشة هيكله ومضمونه ونتائجه، واستغرقت الندوة ثلاثة أيام مثلت حواراً معمقاً بين أعضاء فريق البحث، وخاصة حول البحوث الخمسة المتصلة بالرؤى ذات المصادر الدينية، اليهودية المسيحية والإسلامية، عن العلاقة بين الذات والآخر.

وفي حين كان من المقرر أن يتم تقديم ثلاثة بحوث حول البعد الحضاري في فروع العلوم السياسية، العلاقات الدولية، الفكر السياسي، النظم المقارنة، فإنه لم يستطع كل من د. عبد الغفار رشاد، و د. مصطفى منجود - لظروف خاصة - تقديم بحوثهما في مجالي النظم والفكر، على التوالي.

أما المرحلة الخامسة فلقد استغرقت بدورها ما يقرب من الأشهر الستة لإعداد الصيغ النهائية للدراسات، بحيث تم في صيف ٢٠٠٥ استلام جميع البحوث.

وأخيراً جرت عملية التحرير والمراجعة الفنية والعلمية للمشروع خلال الأشهر الأخيرة من عام ٢٠٠٥.

وإذا لم يكن بمقدور السطور السابقة أن تلخص حجم ونوعية النقاشات التي شهدتها المرحلتان الثانية والرابعة من المشروع، وإذا كان من الممكن القول: إن البحوث في مجموعها تمثل تراكماً نوعياً لم يسبقه - في حدود علمنا (في دائرة النشر العربية) - مجهود جماعي مناظر في هذا المجال، وبالرغم من إمكانية الاشتباك المعرفي أو الفكري أو المنهاجي مع بعض البحوث من حيث مدى مراعاتها للقواعد المنهاجية العامة، وبالرغم من إمكانية الاشتباك أيضاً مع منطلقات المشروع في مجمله؛ فإنه يمكن القول إن هذا المشروع كان تأسيساً لا غنى عنه لبرنامج حوار الحضارات.

حقيقة استغرق تنفيذه ثم إعداده للنشر ثم الاتفاق على نشره، وقتاً أطول بكثير مما كان مفترضاً له، إلا أن مخرجاته المعرفية والفكرية انعكست على مسار أنشطة برنامج حوار الحضارات وعلى خريطة بحوثه وملتقياته: في مفهوم الحضاري، جدالات حوار صراع الحضارات في ظل العولمة، الخصوصية الثقافية، اللغة والهوية وحوار الحضارات، مسارات وخبرات في حوار الحضارات، العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أوربة وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية، الدبلوماسية العامة للولايات المتحدة تجاه العالم الإسلامي.. إلخ[1].

فمما لا شك فيه أن تأصيل العلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، يمثل المنطلق سعياً نحو فهم وإدراك

---

(١) انظر قائمة أنشطة البرنامج وإصداراته (٢٠٠٢ - ٢٠٠٧) على موقعه www.hewaronline.net.

آليات ومسارات وجدالات حوار / صراع الثقافات والحضارات، وفي قلبها العلاقة بين العرب والعالم الإسلامي.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المشروع البحثي التأصيلي إنما يمثل حلقة تستوجب استكمالها بحلقات أخرى من التأصيل النظري أيضاً. ومن ثم فإن البرنامج يخطط لمشروع يأتي عن التحليل الثقافي سيقوم على تنفيذه في خطته العلمية الخمسية الثانية (٢٠٠٧)، ويعد أن اتخذ البرنامج اسماً آخر وهو (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات).

أخيراً، أقدم شكري وتقديري لنخبة الأساتذة الذين شاركوا في أعمال هذا المشروع على عظيم تعاونهم خلال مراحل إعداد المشروع، وعلى عظيم اهتمامهم به ودعمهم له. ويجدر توجيه الشكر أيضاً لمن يرجع إليهم فضل آخر في إخراج هذا المشروع. وأبدأ بشكر أ. د. جابر العلواني رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا؛ على مساعدته المادية والمعنوية لتنفيذ هذا المشروع وفق بروتوكول تعاون بين الجامعة التي يرأسها وبين برنامج حوار الحضارات.

كذلك أشكر أ. مدحت ماهر باحث العلوم السياسية، وطالب الدراسات العليا، المتميز؛ على قيامه بأعمال تحرير البحوث والمتابعة الفنية والعلمية مع الأساتذة الباحثين، حتى تقديم الصيغ النهائية لدراستهم. كما أقدم شكري للأستاذة علياء وجدي منسقة المشروعات في البرنامج، التي تولت تنسيق المشروع فنياً وإدارياً ومالياً في مراحله المتعاقبة.

وفي النهاية شكر خاص للأستاذ عدنان سالم مدير دار الفكر في دمشق، الذي تحمس لنشر أعمال هذا المشروع الضخم على نحو لم يتحقق من دور نشر أخرى. حيث كان لا بد لمثل هذا المشروع أن تتعهده دارٌ ذات أفق فكري رحب. ولقد استغرق الاتفاق على النشر قرابة ستة

أشهر، وكانت محصلة هذا الاتفاق نشر أعمال المشروع في سلسلة كتب منفصلة، بحيث تتضمن معظم الكتب بحوثاً ومحاور محددة، كما تتضمن بعض الكتب بحثاً واحداً أو أكثر من أحد المحاور.. ولقد وافق برنامج حوار الحضارات على هذا النمط من النشر المتسلسل تسهيلاً على القارئ، إلا أن المقدمة الجامعة للمشروع، والفهرس التفصيلي له في كل كتاب يحققان الربط بين أجزاء المشروع، حيث إنه يمثل بنية متكاملة، تقدم في حد ذاتها رؤية - من بين عدة رؤى - عن كيفية الاقتراب من تأصيل الدراسات الحضارية انطلاقاً من العلوم السياسية وغيرها.

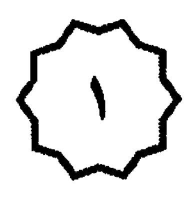
والحمد لله.

القاهرة تشرين الثاني، نوفمبر ٢٠٠٧

أ. د. نادية محمود مصطفى

مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

(حوار الحضارات سابقاً)



النظرية الاجتماعية المعاصرة

نحو طرح توحيدي
في أصول التنظير ودواعي البديل

د/ منى أبو الفضل

أستاذ العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

جامعة القاهرة

النظرية الاجتماعية المعاصرة
نحو طرح توحيدي
في أصول التنظير ودواعي البديل*

تمهيد

جرت العادة على تناول النظرية الاجتماعية المعاصرة من داخل التقاليد السائدة في البحث، وفي أطر المنظومة المعرفية الوضعية المهيمنة. وقلما كانت هذه النظرية محلاً للمراجعات الفكرية من خارج محيطها، علماً بأن موضوع النظرية الاجتماعية من التعقيد والشمول بحيث إنه يستعصي على التناول في حدود ما تعارفت عليه المدارس الوضعية الحديثة.

إذ تعمل النظرية المعاصرة على تعزيز سطوتها، وعلى الإمساك بتلافيف العمران والعصرنة، ومع ذلك تبقى ادعاءات عالمية مشروعها الحداثي فيها كثير من المبالغة، نظراً لواقع ميدانها المعرفي المشروط

* هذا عرض مختصر للدراسة التي نشرت كاملة في: إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد ٦، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع الآخر ١٤١٧، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦. أعد العرض: شريف عبد الرحمن، مدرس مساعد بقسم تطبيقات الحاسب الآلي - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

بقيوده التاريخية وتحيزاته الثقافية. ومن ثم فإن أيَّ ادعاء بالحصرية من جانبها ينطوي على مفارقة ويستوجب التمحيص والنظر.

إن الطموحات المرتبطة بصياغة نظرية اجتماعية عالمية لا يمكن تحقيقها إلا بمبادرة نقدية بناءة، تتم من داخل حقل التخصص؛ لتكون فاتحة لحلقة من المراجعات الجذرية في تقويم الحقل وإعادة بنائه على أسس تدعم من فاعليته وجدواه. ولا شك أن الميدان مهيأ تماماً لمثل هذه المبادرة، سواء من حيث الأطراف المعنية أم من واقع الحال؛ حيث إن التناقضات الناجمة عن عدم كفاية معرفتنا الاجتماعية، إضافة إلى قصور مناهج التعامل مع الظاهرة الاجتماعية تلقي بظلال من الشك حول جدوى العلم ومصداقيته في ضوء ارتباطه الواهي بالواقع.

وقد انعكس هذا الإحساس بالقصور وعدم الجدوى على اجتهادات شتى استحدثت في ميدان النظرية الاجتماعية، ومع ذلك تظل الحاجة ملحة لطرح جديد في هذا المجال. سواء جاء من قبل أكاديمية إسلامية ناهضة تسعى إلى إعادة اكتشاف جذورها، واستعادة وظيفتها الحضارية، أم تولّد هذا الطرح في قرائح مستنيرة تعمل في ثنايا المنظور الوضعي السائد.

إن المحك لعلم الاجتماع الجديد، بل لعلم العمران البشري في ثوبه المعاصر، إنما يكمن في قدرته على تناول الأبعاد المتشابكة والمركبة لميدانه، فالخبرة البشرية ذات بعد عالمي يتمثل في امتداد الظاهرة الاجتماعية والنشاط الاجتماعي عبر الأجيال المتعاقبة، ومن ناحية أخرى فإن هذه الخبرة تتم في إطار من الخصوصية أو الذاتية، انسجاماً مع مبدأ الزمنية والتنوع الأصليين. كما يكمن ذلك المحك في قدرة مثل هذا العلم على بعث الرسالة الأخلاقية وإحياء الضمير المهني في الوسط العلمي. ولأسباب عديدة، لا يمكن للنظرية الاجتماعية أن تستعيد عافيتها وهي رهينة المنظومة المعرفية الوضعية، بل إن الأمر يتطلب إعادة بناء جذرية.

ثمة حاجة إذن لاستخلاص الخصائص المفصلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة، وإعادة طرحها من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، تمهيداً للبحث في الرؤية البديلة، حيث نرى أن هذا يوفر الأرضية المناسبة لإعادة بناء النظرية الاجتماعية، كما أنه يتيح الفرصة لإثراء الحوار بين الثقافات المتباينة، وهذا من مقتضيات تأسيس الكليات في بنية معرفية تستجيب لدواعي تجدد حقل في عصر تجتاحه رياح العولمة(١). ويكون جديراً بتوفير الإطار الواقعي لتفاعل حقيقي في هذه الحقبة العالمية، ولا سيما أن الكل الاجتماعي The Macro Phenomenon، أيّاً كان مستواه، يشكل الوحدة الأولية لمبحث الاجتماع العمراني.

مقدمات في الأنساق المعيارية المتقابلة:

يشكل النظام المعرفي التوحيدي البعد المفتقد في ثنايا الخطاب السائد. ومن هنا فإن مقتضى الحال يستوجب الكشف عن مقولات هذا النظام وتوضيح فرضياته. وتبدو الحاجة ملحة إلى مثل هذا التوضيح؛ لما يوفره هذا الكامن المغيب من إمكانات تصحيح للخطاب السائد الذي تفوقت فيه عناصر التقويض أو التدمير الذاتي على عناصر البناء الواعدة التي تأسست عليها الحداثة في مهدها(٢)، قبل أن تشيب وتعتريها عوامل الهرم والتآكل.

---

(١) بالنظر إلى الكتابات التي تناقش النظرية الاجتماعية من مداخل ثقافية، تمثل أعمال أرنست غلنر Ernest Gellner نموذجاً جيداً. انظر له: Culture, Identity and Politics (1987).

(٢) من أجل إعادة بناء الأصول الخطابية للحداثة، انظر:
Hans Blumenberg: The Legitimacy of The Modern Age, trans. Robert Wallace (Cambridge, MA:The MIT press,1983 [1966]).
ولمناقشة مفيدة لهذا الكتاب راجع العدد الخاص حول Blumenberg من مجلة History of Human Sciences, Vol. 6, No. 4 (November 1993). هذا ومع الهجوم الكاسح على الأسس الميتافيزيقية للثقافة الغربية الذي قادته تيارات مؤثرة لفكر =

ولأغراض التحليل، نعرض في اختصار الملامح الرئيسية لكل من النظام المعرفي التوحيدي، والنظام المعرفي التجريدي؛ والذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو (الأنسوي/ الطبائعي- العلماني). ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النموذجان هما : النموذج الثقافي الوسطي (Median Culture-Type) الذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح (Oscillating Culture-Type)، والذي يتذبذب حول طرفي نقيض عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما، في غيبة المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال. ونعرض للنماذج المتقابلة من خلال استراتيجية منطقية تسعى إلى تجاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام والمجابهة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي؛ بوصفه الذات العلية (الإغريقية-الرومانية واليهودية-المسيحية)، والشرق الإسلامي بوصفه الآخر.

وهنا ينبغي التنبيه إلى طبيعة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أي تلازم موضوعي بين الغرب التاريخي وثقافة المتأرجح، هو من باب التزامنات العارضة، وليس من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وعلى المنوال نفسه، فإن المجتمعات الواقعة ضمن الحوض الحضاري الإسلامي والمنتمية تاريخياً إلى النموذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل إليها وتقيم حياتها على أساسها. وهكذا فإن التوافق بين النموذج الثقافي الوسطي والمجتمع الإسلامي التاريخي يحتفظ

= ما بعد الحداثة، ازدادت المناظرة حول الحداثة شدة وحدة خلال السنوات العشر الأخيرة.

بفاعلية ما دامت تلك الصلة التكوينية قائمة ومتماسكة، والعكس صحيح. أي إن خصائص التزامن قد ترجح على خصائص التكوين.

إن فهم طبيعة هذه العلاقة بين النموذج القياسي والنموذج التاريخي من الأهمية بمكان، حيث إنها تتيح استيعاب وتجاوز الثنائيات التاريخية، والاستقطابات التنميطية، التي من شأنها تعميق الخلافات وتجذيرها، ومصادرة التاريخ وإهدار مقومات الحرية والمسؤولية.

إن الحيوية الحضارية عندما تصدر عن النموذج الثقافي الوسطي تكون آثارها -غالباً ومن حيث المبدأ- مناسبة لمصلحة الكل المجتمعي، وذلك في ضوء المرجعية الراسخة التي يقدمها الوحي. ولتوضيح ذلك نقدم لفكرة المساقط الثقافية، حيث يتحدد لكل نمط قياسي فحواه وتماسكه ووجهته وغايته في مسقطه أو (قِبلته) ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨/٢]، ونحن نميز هنا بين مساقط أو مرتكزات أفقية وأخرى رأسية، وهذه المرتكزات يمكن تعريفها ابتداءً بالنظر إلى موضع الوحي من تقاطعات الثقافة المعنية، ذلك أن ثقافةً يحتل فيها مفهوم الهداية الصادرة عن أصل علوي موقعاً مركزياً هي ثقافة ذات مسقط رأسي. أما الثقافة التي ليس فيها لمثل هذا المحور إلا موقع هامشي أو عرضي أو تحكمي، فهي ثقافة تكون ذات تعلق أفقي بالأساس، تتمحور حول المطلق الذاتي وتتردى حيث تَرَدّى.

ولتمايز المساقط في كل منظومة دلالاته. فنظراً لمحورها المتعالي المتمثل فيما يتيحه الوحي مصدراً تكوينياً وحيوياً متجدداً من رحابة للمعرفة والقيم، فإن ثقافة النموذج الوسطي تؤمنها تجاوزات المقالات المعهودة (الاسمية والمعرفية والجوهرية والصورية والمكانية والزمانية) على نحو تفتقده ثقافة التأرجح، التي تحدها (تعلقاتها الأفقية) وتجعلها مرتهنة بمعطيات الإنسان/ المطلق الذاتي، في نموذج حبيس للمسطحات الزمانية المكانية، ورهن عالم المحسوسات، حيث العلم مقتصر على

ظاهرة الحياة الدنيا، وطريح للحاضر الأبدي الممتد، حيث مخيال أو وهم (نهاية التاريخ).

إن آفاق وحدود المعرفة ذات الدلالة الاجتماعية في حالة النموذج الوسطي للثقافة تنبسط لتشمل الدنيا والآخرة، المادي والروحي، الغيب والشهادة، وما يتعلق بما بين العالمين. ولذا فإنه بينما تتوقف حدود المسؤولية الإنسانية والأخلاقية في النموذج الثقافي الأفقي المتذبذب عند حدود الحياة الدنيا، فإنها في النموذج الثقافي الوسطي لا تقف عند ذلك، وإنما تضيف إليه حيث تصبح المسؤولية دنيوية وأخروية. وباختصار، حين يكون للتاريخ نهاية وشيكة في النموذج الثقافي المتذبذب، فلا وجود لمثل هذه النهاية الاعتباطية المبتورة في النموذج الثقافي الوسطي.

إن إخفاق المنظور البحثي في الإحاطة بأبعاد حيوية للإدراك والقيم، أو في ربط هذه الأبعاد بالوجود والحياة، ينعكس سلبياً على النظرية الاجتماعية. ومثل ذلك القصور ملازم باستمرار للدراسات الخاصة بالمجتمعات الإسلامية بشكل عام و(الشرق الأوسطية) منها بشكل خاص[١]. ومن الصعب أن يعزى إخفاق الباحثين المتكرر في إدراك جوهر ما يجري في هذا الجزء من العالم إلى كونه يقع خارج نطاق المعقولية أو إلى استعصاء مجتمعاته على التكيف مع معايير الشرعية الدولية، ولكن مربط الفرس هنا، حتى لو سلمنا بحسن النيات، إنما يعزى إلى المنظور أحادي الجانب الذي يدور في رحاه البحث العلمي والدراسات الميدانية

(١) يمكن القول: إن هناك توازياً بين الرؤية العلمية للعالم كما تمت بلورتها في إطار العصر الحديث، وممارساته السلطوية السياسية، وذلك وفقاً للتحليل الذي طوره إدوارد سعيد في أطروحته عن الاستشراق، ومفهوم عبد الوهاب المسيرى عن الإبستمولوجيا الإمبريالية (Imperialist Epistemology)، انظر: American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 11, No3 (Fall 1994): 404-16.

في الأكاديمية الغربية، والتي تحتكر مقاليد المعرفة وتتداول فيما بينها التعريفات المتحيزة والجزئية، والمختزلة والتحكمية لكل من العقل والعقلانية والحق والشرعية. كل ذلك مما يوجب المراجعة الجذرية في أطر المنظومة المعرفية البديلة.

وفي الوقت الحاضر يرتكز الخطاب السائد في النظرية الاجتماعية على النموذج الثقافي المتأرجح، ويتضمن أنماطاً إدراكية وسلماً قيمياً يولد إحساساً واهماً بالوفرة والتنوع، بينما هو في الحقيقة خليط مشوش أحادي الجانب. ومن شأن الخطاب الذي ينطلق من مسلمات النموذج الثقافي الوسطي ومقولاته، أن يستكشف إمكانيات أوسع للبحث الاجتماعي، وأن يمهد الطريق لاستخدام أفضل -بمعنى أقرب نفعاً وأكثر رشاداً وأصلح أخلاقياً- لموارد الحياة[1]. هذا فضلاً عن تعزيز أدوات البحث الاجتماعي ومعاييره.

---

(١) ينبغي هنا ألا ننسى أن أصل النظرية الاجتماعية، كما نمت في القرن التاسع عشر، إنما يكمن في البحث عن قاعدة أخلاقية جديدة للمجتمع على أثر انهيار السلطة التقليدية والسقوط المريع في العلاقات. قارن بـ:

Bruce Mazlich: A New Science: The Breakdown In Connections And The New Sociology (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989).

وسواء تعلق الأمر بالتقليد العلمي في أوربة القارية في علم الاجتماع الوضعي (كما هو الحال مع أوجست كومت في كتابه: Cours de Philosophie Positive) أم بالتقليد العلمي الأكثر تجريبية في الاقتصاد السياسي (كما هو الحال مع آدم سميث في كتابه Theory of Moral Sentiments) فإن الآباء المؤسسين قد تركوا آثارهم في هذا المجال. لمزيد من التفصيل حول مكان الدين والقيم الخلقية في الأعمال التأسيسية للعلوم الاجتماعية الغربية، انظر:

Cormie Le Roy: Religion in the Social Sciences and the Modern World (Ph. D. Diss. University, Chicago 1977).

على أن الاتجاه العام ما يزال على الحال التي وصفه بها روبرت نيسبات Robert Nisbet في كتابه ذائع الصيت: The Sociological Tradition (London:

=

وبما أن النموذج الثقافي المتأرجح هو السائد حالياً، وهو الذي يحدد معايير الممارسة في النظرية الاجتماعية المعاصرة، فإنه يحسن إجرائياً جعله موضوعاً للبحث، مع إخضاعه للمراجعة النقدية انطلاقاً من النموذج الثقافي الوسطي الذي يقابله. ولذلك نحتاج إلى تحديد المقولات والافتراضات والممارسة الأساسية للنظرية الاجتماعية المعاصرة، ثم النظر في كيفية ممارستها في المستويات المختلفة من البحث، وفي تأثيرها في مختلف النشاطات العلمية والفكرية المعنية بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية، منطلقين من قناعة أن الرؤية الكلية السائدة في المجتمع في لحظة معينة تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكونة للنظرية الاجتماعية، وتعمل على بناء التخصصات وتشكيلها في ضوئها[1].

= (Heinemann, 1966 حيث لاحظ أن الأفكار الرئيسة في العلوم الاجتماعية بلا استثناء متجذرة في تطلعات أخلاقية. أما حول اتجاهات العصر الحاضر، فراجع:

Narma Haan et al. Interpretive Social Science as Moral Inquiry (New York: Columbia University Press, 1983).

وقارن كذلك بمنى أبو الفضل في:

The New Sociology: Gender and the Moral Economy (in Proceedings of The 21st Annual AMSS Conference VA: AMSS and IIIT, 1993)

(١) إن الجدل الجاري حالياً حول الحداثة ألقى بظلال من الشك على مميزات الحداثة وصلاحيتها بوصفها رؤية للعالم، مثلما عمل على إبراز تضاريسها ومآزقها. انظر في هذا كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة: (The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press, 1992) لهابرماس Habermas بوصفه مناضلاً من أجل الحداثة يحاول إنقاذ ما تبقى من نقد جذري مهد السبيل للجدل الحالي. انظر كذلك: Max Horkheimer and Theodor Adorno: The Dialectic of Enlightenment, Trans. John Cumming (New York: Continuum, 1993 [1969])

المقدمات الفلسفية لعلم الاجتماع المعاصر:

يمكن فهم الطابع التجريبي، أو الوضعي المنطقي، للعلوم الاجتماعية فهماً أفضل في ضوء التيارات الفلسفية الرئيسية في الفلسفة الحديثة والعلوم الطبيعية[١]. لقد انتهت الأمور إلى تأسيس نموذج مثالي للمعرفة؛ استبعد كل الأشكال التي لم تخضع لمعاييره الصارمة. وهكذا ترك لكل تخصص خيار وحيد: إما تبني هذا المنظور المعرفي أو الاندثار. وهذا النموذج (المثالي) هو- بطبيعة الحال- النموذج التجريبي العلمي. وقد أدى النجاح الهائل للعلم في العصر الحديث إلى دفع هذا المنظور في المعرفة إلى مرتبة عالية بين جميع أشكال المعرفة الأخرى التي سرعان ما نظر إليها على أنها بالية، فهي ليست أكثر من أطلال تنتمي إلى عصر ما قبل العلم. ومن هنا اضطر الإنسان في دراسته لعالمه الاجتماعي إلى تبني هذا النموذج التجريبي قاعدة له.

إلا أن نجاح الجهد العلمي المنظم لم يكن هو السبب الوحيد الذي مهد الطريق للنموذج التجريبي، بل إن النقد الذاتي الذي مارسته الفلسفة أسهم في ذلك. وجدير بالذكر أن العلوم الاجتماعية لم تكن ذات يوم (علوماً) قائمة بذاتها، بل كانت فروعاً للفلسفة. ولذلك عندما فقدت الفلسفة مشروعيتها، أو على الأقل ضيق النطاق عليها، فقد كان على

---

(١) هناك مادة غزيرة ومتنوعة عن الوضعية في العلوم الاجتماعية تم إنتاجها عبر أجيال من العلماء والباحثين، ابتداء من حلقة فيينا في نهاية العشرينيات حتى الجدل الدائر حالياً. قارن بـ:

Otto Neurath: Foundations Of The Social Sciences: International Encyclopedia Of Unified Science, vol.2 (Chicago: University of Chicago press,1944); Anthony Giddens,"Positivism And Its Critics", in a History Of Sociological Analysis, (new york,1978); Russell Keat:" The Critique Of Positivism", in the Politics Of Social Theory: Habermas, Freud And The Critique of Positivism (Chicago press,1981).

فروعها المعنية بالواقع الاجتماعي أن تبحث لنفسها عن مأوى جديد.

ويمكن العثور على بذور نهاية الفلسفة في النزعة التجريبية البريطانية. فلقد كانت الفلسفة منذ عهد الإغريق متماهية مع (الميتافيزيقيا) ومحملة بمفاهيمها الغيبية. وجاءت التجريبية البريطانية في الأساس لتشكك في مصداقية المعرفة الميتافيزيقية بادعائها أن التجربة هي مصدر جميع معارفنا.

فلقد أنكر لوك مقولة الأفكار الفطرية لاعتقاده أن جميع المعارف تأتي من الحواس ثم يتم (تنظيمها) في أفكار أكثر تعقيداً. وجاء بركلي لينكر الوجود المستقل للأشياء بزعمه أن (الخصائص الأساسية) هي الأخرى أمور ذاتية. وهكذا وباستثناء معرفتنا بأنفسنا وبالله، فإن كل معرفة مصدرها الإدراك الحسي.

ثم تلاهما هيوم ليواصل (تصفية) العناصر غير التجريبية لأقصى مداها. ومثل باركلي، أنكر هيوم وجود حقيقة تتخطى انطباعات الحس. وفوق ذلك، أنكر أن تكون لدينا معرفة بأنفسنا أو بالله، لأن انطباعات الحس لا تعطينا مثل هذه المعرفة، وأنكر حتى مفهوم الضرورة والسببية وعدهما ضرباً من الزيف، وفي رأيه أننا في الغالب، وانطلاقاً من الارتباطات التي تحصل بصورة متكررة بين بعض انطباعاتنا الحسية، نكوّن (عادات نفسية). ولم ينج من نقد هيوم الكاسح سوى المنطق والرياضيات؛ لأنها لا تتعامل مع الحقائق والوقائع بل مع العلاقات المنطقية بين الحقائق. من هنا جاء موقف هيوم الداعي إلى الإعراض عن (الميتافيزيقيا) وعلم اللاهوت (Theology) وعلم الأخلاق، حتى العلوم الطبيعية، لأنها لا تحتوي في نظره إلا على خرافات وأوهام. وقد أدت هذه النزعة التجريبية المتطرفة إلى تجذر الموقف الشكي (Skepticism)، وقلصت جميع المعارف المتولدة عن التجربة والخبرة إلى مجرد اقترانات واحتمالات.

ولكن نتائج العلم التي لا تدحض ألقت بظلال من الشك على نقد هيوم. فقد اعترف كانت Kant أن لدينا معرفة علمية، ثم سعى إلى بيان كيفية الحصول على هذه المعرفة، التي منها - على سبيل المثال - المعارف القبلية والمعارف التركيبية (Synthetic)، وهي في الوقت نفسه معارف يقينية (مثل الرياضيات والمنطق) وتمدنا بمعطيات عن العالم.

لقد كانت هذه محاولة لإنقاذ العلم، ولكنها ضربت على العقل الإنساني حدوداً وقيوداً وذلك بحصرها المعرفة في الخبرة الإنسانية. وهكذا أصبحت مفاهيم المادة والسبب والوحدة مرتبطة بالخبرة. وبذلك استبعدت الغيبيات من دائرة اهتمام العقل، واختصرت المعرفة الأخلاقية إلى مجرد (معرفة علمية) أو موقف اعتقادي انفعالي لا يتجاوز أحاسيس الفرد. وهكذا بينما أنقذ (كانت) المعرفة العلمية من الشك المطلق، فإنه أعاد تأكيد موقف هيوم الشكي إزاء الأمور الغيبية.

وقد وجه جون ستيورات الضربة القاضية إلى الحقائق غير التجريبية؛ فلقد رأى أن المنطق ليس استنباطياً في طبيعته بل استقرائي. وبشكل أكثر تحديداً، فإن القياس المنطقي ليس عملاً استنباطياً بالانتقال من مقدمة إلى أخرى، بل إن المقدمة هي أساساً حقيقة استقرائية تجريبية.

لقد لجأت العلوم الاجتماعية، بعد انفصالها عن الجسد المتداعي للفلسفة التأملية والتجريدية إلى المعايير المعرفية للعلوم الطبيعية. فقد أدى التبسيط (Reductionism) الذي نجم عن التجريبية المتطرفة (Radical Empiricism) إلى جعل هذه التخصصات تستجيب للنموذج (البيولوجي)، وفي النهاية عمل أنصار (وحدة العلم) (Unity of Science) على تقليص جميع العلوم إلى مجرد (فيزياء) بحيث يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية وفقاً للقوانين الفيزيائية.

إن إعادة البناء الجذري تستدعي تجاوز الدائرة المغلقة للوضعية وثقافتها، الأمر الذي يسوغ اللجوء إلى أنماط معرفية بديلة تستمد من خارج تلك الدائرة، مثل نمط الثقافة الوسط[١].

إيروس وثاناتوس أو استفحال مبدأ التكالب والصراع

إن الرؤية الكلية السائدة تنظر إلى الصراع على أنه لحمة النظام الاجتماعي وسداه[٢]. والحقيقة أن التحليل النفسي الذي مازال إلى حد كبير سائداً بأصوله الفرويدية يلخص صراحةً مبدأ الحياة بوصفه صراعاً مستمراً؛ سواء على مستوى أولي من أجل البقاء، أم على مستوى ثانوي جنسي (Libidinal) من أجل التحقيق والإشباع[٣]. إن هذا الصراع، الذي ينشط نفسية الفرد، يجري تعميمه وإسقاطه على المجتمع بجميع قطاعاته ليشكل قوة دفع حضارية مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بسلسلة كاملة من

---

(١) لقد تطرقت لهذا الموضوع في بحث نشر في ملحق للجامعة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (AJISS)، عدد أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩ بعنوان: Paradigms In Political Science Revisited Critical Options And Muslim Perspectives.

(٢) انظر في هذا:
R. Collins: Conflict Sociology (New York: Free Press,1956); Ralf Dahrendarf: Class In Industrial Society (Stanford, Ca: Stanford University Press, And Class Conflict 1959) A. Giddens: The Nation-State And Violence (Berkeley And Los Angeles: University Of California Press, 1987).

(٣) يمثل كتاب فرويد S. Freud قلق في الحضارة Civilization And Its Discontents نموذجاً متفرداً للنظرة القائلة بأن الصراع والنزاع أمر جوهري وجزء لا يتجزأ من النظام الطبيعي وأن الإنسان منطو على الشر والجريمة في طبعه وفي ثقافته. وقد حاول هربرت ماركيوز في كتابه (الجنس والحضارة) أن يؤلف بين ماركس وفرويد في ظل التقليد الثقافي نفسه وذلك في سياق بحثه عن الذات و الشعور بخيبة الأمل. راجع: Herbert Marcuse: Eros and Civilization (Boston: Beacon,1961).

المفاهيم والرموز الموحية بالصراع: من النزاع والمواجهة، والتحكم والمناورة، والهيمنة والقمع.

وهكذا يمثل التحليل النفسي بوابة النظرية الاجتماعية، أما البوابة الأخرى فهي بوابة الاقتصاد الذي عُرّف بأنه ميدان الندرة، ولذا كان منذ البداية مسرحاً لنمط صراعي تنافسي، بكل ما لذلك من آثار في الممارسة السياسية. ولا تكاد دراسة واحدة تخلو من الإصابة بهذا الفيروس بغض النظر عن التخصص الذي تتناوله الدراسة أو المسلمات الأيديولوجية للكاتب. وقد أجريت الدراسات لوضع الخطط لاحتواء هذا الصراع أو تحديده وكشفه تمهيداً للتحكم به ومعالجته.

ولقد بلغت هذه الداروينية الاجتماعية ذروتها في الصيغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث إن الصراع الطبقي هو العامل المجسد للمادية التاريخية الجدلية، وهو بذلك المحرض (Catalyst) على التغير الاجتماعي والسبيل لخلاص الإنسانية المغتربة عن ذاتها. وعلى الرغم من إعطاء الماركسية الأولوية لجدل قوى الإنتاج (البيولوجية)، إلا أنها تحتفظ بجوهر (دينامية) الصراع والنزاع، والنتيجة هي السيادة والسيطرة وليس مجرد البقاء البدائي أو (التقدم المستنير). إن هذه الشرعية الأخلاقية تتخلل التيار السائد في العلوم الاجتماعية وتبقى الدعامة الأساسية للنظرية الاجتماعية، حيث تصبح عقيدة الهيمنة هي العقيدة الممجدة تحت معايير وتسميات مختلفة.

ويمثل هذا الافتراض الدارويني عنصراً أساسياً في التباين والمواجهة بين نموذجين من الثقافة ونظامين للمعرفة، فبسبب اختلاف المقدمات المعيارية والإطار المفاهيمي لنموذج الثقافة الوسطية أصبح ثمة مجال لظهور صيغ أخرى للواقع الاجتماعي عملية وقابلة للتحقق، دون أن تكون مدمرة بالضرورة، ودون أن تؤدي إلى تجاوز تلك المقدمات ذاتها أو

التنكر لها. وهذا البديل عملي يتسع للتنوع والتعقيد في إطار من التناغم. وهو بذلك مختلف عن النموذج الصراعي التبسيطي (Reductionist) والانغلاقي (Exclusivist).

إن (الشيفرة التطورية) مدخل جيد للوصول إلى العقل الحديث وإنجازاته، سواء في علوم الحياة أم في العلوم الاجتماعية(١)، ومبدأ الحياة فيه هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء. هذا هو المفهوم الذي شكل النظرية الاجتماعية المعاصرة. وتكمن المسألة في بيان أسباب النجاح الذي لقيه النهج الدارويني في التفكير في سياق الثقافة الأوربية.

وعلى نقيض التصورات الشائعة، لم يكن الفكر الدارويني هو المنشئ للحقبة التطورية، بل تشير الشواهد المتوافرة إلى أن هذا كان مجرد تحصيل حاصل، وتتويجاً لتيار كان قد أخذ مجراه بالفعل. وبتوفير الشواهد التجريبية (Empirical) التي احتاج إليها من العلوم الطبيعية، زود الكشف الدارويني التيارات الفكرية التي كانت موجودة فعلاً، بالشرعية المطلوبة وبالمادة التي كانت تحت تصرفها(٢). هذا ويمكن تتبع جذور هذا النزوع الصراعي في أعماق وتجاويف التقاليد التاريخية في

---

(١) انظر:

Peter Bowler: Evolution: The History Of An Idea (Berkeley: University Of California,1989).

ولمعرفة الجدل الراهن حول الموضوع، راجع كذلك:

Michael Schmid And Franz Wuketitis, eds: The Evolutionary Theory In Social Science (Holland: Dodrecht,1987).

(٢) انظر مقال:

"The Social Sciences" in Encyclopedia Britannica, Macromedia;

وانظر كذلك:

Robert Hutchinson and R. Doran, eds: The Social Sciences Today,

وانظر العدد الخاص في الموضوع لمجلة

Social Science and Modern society (vol. 30, No 1, November/December 1992).

الغرب[1]، سواء نُظِر إلى هذه التقاليد من خلال نسبتها إلى النزعة الأنسوية (الليبرالية) أو النزعة الأنسوية الدينية.

فما إن يبدأ عالم الاجتماع في تتبع الجذور النفسية لتكوّن ميدانه العلمي حتى يكتشف مدى رسوخ النمط التصارعي. فالتحدي والتمرد متجذران في الينابيع الأسطورية لعهود اليونانية الرومانية القديمة (Classical Antiquity) الطافحة بنماذج صراعية مغرقة في الغموض[2]. فهناك، بروميثيوس - Prometheus البطل الثقافي- الذي يسرق النار من

(١) ينطلق كرين برنتون Crane Brinton - بلهجة ساخرة من الداروينيين الاجتماعيين- من الأصل اليوناني (agon) للفظة الإنجليزية (agony) الذي يعني الصراع و الكفاح، ليرسم المثل الأعلى الأخلاقي للغرب، ذلك المثل الأعلى القائم على مسلمة أن (الصراع) (conflict) مفهوم جيد و ضروري يكمن وراء كل ما هو قيم في الحياة الغربية، و أنه أكثر ثراءً من مجرد (المنافسة) التي تقوم عليها الديمقراطية. راجع كتابه:

A History of Western Morals (New York: paragon House, 1990 [1953]), p.27.

(٢) انظر بحثاً عميقاً عن الصلة الثقافية الاجتماعية و المغزى القيمي للأساطير القديمة بالنسبة إلى نفسية الإنسان الغربي ولا سيما في المراحل الانتقالية الحاسمة وذلك في:

Charles Segal: "Greek Tragedy And Society: A Structuralist Perspective", in Roger Masters. ويقدم ماسترز تنظيرات مهمة في النظرية السياسية للدولة من منطق فهم الإنسان والطبيعة الإنسانية تبلور في إطار علم اجتماع حيوي (Sociobiology) يستوحي نزعته الأخلاقية الواقعية من أرسطو. راجع له:

The Great Tragedy and Political Theory, ed. J. Peter Euben.

وفي هذا الإطار فإن ثلاثية سوفوكليس تلقي أضواء كاشفة ليس على نفسية جيل من الناس فقط، وإنما على أصول حضارة وجذورها. راجع في هذا:

Charles Segal: Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981); and Leonard Wessell; Jr. "Mythos and Logos" and "The Myth of Prometheus", in Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1984).

الآلهة الوثنية، كما أن ثمة صراعاً مستمراً بين هذه الآلهة الصغيرة نفسها. وقد كان الأمر كذلك في العهد الأول للإمبراطورية الرومانية، حتى إنه أثر في الطريقة التي استقبلت بها المسيحية فيها. فبدلاً من تأسيس ثقافة بديلة، تم استيعاب المسيحية في الغرب الروماني في السياق الهيليني السائد يومئذ(١).

توضح هذه النقطة المقارنة بين النصين التوراتي والقرآني حول قصة معصية آدم عليه السلام وواقعة الانحدار أو السقوط The Fall في المخيال الديني المسيحي المصاحب. ففي النص القرآني يعزى الحدث إلى النسيان والفضول الفطري وضعف العزيمة أمام الغواية. وذلك ما يتيح توبة آدم عليه السلام لاحقاً وغفران الله سبحانه وتعالى ووعده إياه بالهداية المستمرة لذريته.

الواقعة نفسها تظهر في التوراة في صورة تمرد صارخ من الجنس البشري يتبعه (ندمُ) الإله أن خلق هذا الوحش الكاسر الذي لا يمكن السيطرة عليه. لقد كان الغضب الإلهي عارماً إلى درجة أن اللعنة أصابت الإنسانية بأكملها إصابة تذكر بانتقام زيوس Zeus من بروميثوس الذي رُبط عنقه بصخرة وحكم عليه بأن ينزع النسرُ كبدَه في عملية مستمرة إلى الأبد. صحيح أن في نص التوراة توبة؛ توبة من إله عطوف شفوق تعهد بتخليص البشرية الساقطة، ولكن عبر الحلول والفداء والصلب وبعث عيسى من بين الأموات.

وفي الوقت نفسه، عرضت الأسطورة اليونانية للعالم في شكل فني فذ، بوصفها الإطار والصيغة لكثير من مضامين (الوثنية الحديثة)(٢). لقد

(١) قارن بـ: .Arthur Weigall: The Paganization of Christianity

(٢) انظر مراجعة نقدية لكتاب -Peter Gay: The Enlightenment: An Interpretation
The Rise of Modern Paganism, No.1 (New York: Alfred Knopf,1967)

=

قدمت الأسطورة للعقل (الغربي) الحديث الأنماط والمفاهيم والمعايير التي شكلت وعيه وصقلته ومكنته من التعبير عن الذات، التي مازلنا نتفاعل معها اليوم بوصفنا علماء اجتماع يفكرون في ميدانهم بطريقة نقدية. ففي عصر العلم والعقلانية تتجدد قصة الخلق في (دراما التطور). وفي إطار هذه العملية يتنحى (وسيط الوحي والإلهام) (Delphic Oracle) ليفسح المجال لتنبؤات قياس الرأي العام والخبراء من مراصدهم الأولمبية الجديدة. بموضوعيتها العقلانية ومعطياتها ذات التجانس والانضباط والتنظيم المحكم.

إن الثقافة المتأرجحة توحي بما يثوي وراءها، وإن النقد الجذري للنظرية الاجتماعية المعاصرة من شأنه أن يعزز الوعي بالخيارات والبدائل التي تقدمها الثقافة الوسط. وبهذا يمكن إصلاح النظرية الاجتماعية المعاصرة من الداخل في ضوء البدائل التي تقدمها الثقافة البديلة (الوسط) من الخارج. ومن أجل تعزيز القناعة بإمكانية الخروج من الانغلاق المفروض ذاتياً، يحتاج عالم الاجتماع إلى نقد العادات العقلية التي ترسخت عبر القرون وأثرت في إدراك الواقع وفهمه، واستمرت على ذلك بطرق لم تكن دائماً مجدية.

البحث وعاموده: بين المسخ والإفراط

إن اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي، وللتاريخ عموماً، لا يزال يُفرَض بشكل تعسفي ويعمم على النظرية الاجتماعية المعاصرة. ويتم تعزيز ذلك بنسق من المفاهيم تفرض على النحو التعسفي ذاته، فتقيد مدى

= وذلك في مقال منى أبو الفضل:
"The Enlightenment Revisited", American Journal of Islamic Social Sciences,- Vol.7, No 3 (December1990), pp.417-35.

البحث ونطاق التركيز. وجدير بالذكر أن أهمية أيٍّ نسق من المفاهيم تعود إلى تحديدها للأسئلة التي تطرح وللتوجهات المبدئية في البحث، ذلك أن طرح الأسئلة غير الملائمة من شأنه أن يشوه مسار البحث ويشتت جهود الباحثين. وما يحدث هو أن الأسئلة المطروحة في ظل النسق السائد المتسم بالتناقض تؤدي إلى فرض مآزق كان يمكن تجنبها.

إن نسق المفاهيم التي تؤطر البحث يمكن أن يكون عبئاً على النظرية الاجتماعية وليس على ضمائر الباحثين فيها فقط. فهو متأصل في ثنائية استقطابية ترتكز عليها (ديناميات) الصراع والمواجهة، وفي مقدمة هذه الثنائيات ثنائية القيمة والحقيقة. فضلاً عن ثنائيات الواقع والمثال، المادي والروحي، المقدس والمبتذل، النظرية والتطبيق، الفلسفة والعلم، العقل والوحي؛ وربما كانت ثنائية الذات والموضوع أهم من هذا كله.

لقد أسفر منطق الثنائيات عن ميل جارف للتبسيط والاختزال (Reductionism) ويمثل هذا المنطق المدخل الآخر الذي نناقش من خلاله المنظور السائد في العلوم الاجتماعية. يوضح مسار النظرية الاجتماعية الحديثة أن انتصار الوضعية قد تم عبر حصر الكون في العالم المحسوس، وقلص الحياة إلى مجرد تصور (بيولوجي)[١]. وهناك تفسيرات متنوعة للعوامل التي عجلت هذا النكوص. إن مجيء تيار اسمي[٢] (Nominalist)

---

(١) تستند النظرية الاجتماعية إلى مفهوم معين للإنسانية. وإن تخلل هذا المفهوم لفروع العلوم الاجتماعية ليس سبباً في ظهور النظرية الاجتماعية فقط، وإنما هو أصل التباين والاختلاف الحاصل عبر الزمن وبين مختلف المفكرين والمدارس، كما أن البحث في العصر الحديث عن الموضوع يكمن في أساس عدم اليقين والتردد اللذين يطبعان النظرية الاجتماعية،

انظر: Degler: Human: Nature of Politics (New Haven: Yale University Press, 1989)

(٢) انظر في هذه المحاولة من منظور (سيميائي) (Semiotic).

Eugene Rochber-Halton: Meaning and Modernity: Social Theory in The Prag-

=

في مستهل حقبة نزع القداسة، كما حدده بعض مشخصي أزمة الثقافة، يمكن أن يكون عرضاً وسبباً للأزمة.

إن المشكلة تكمن فيما تبديه العلوم الاجتماعية من قدرة فائقة على التحليل، في ظل غياب قدرة موازية على التركيب مما يوقعها في الإخلال والتبسيط. إن التشويهات التي أحدثها التبسيط لم تقتصر على فهم الطبيعة الإنسانية والواقع الاجتماعي، بل أثرت سلبياً أيضاً في اتجاهات العلوم الاجتماعية وأخلاقياتها. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من زاوية الثقافة الوسط، فإن الشك يزداد حول إمكانية نجاح هذه التيارات الجديدة في غياب مصادر خارجية بديلة تعززها. ويستند هذا الشك إلى قراءة في طبيعة آليات التصحيح الذاتي في محيط الثقافة المتذبذبة.

وهناك طريقة أخرى لرؤية منطق المسخ والتبسيط تتمثل في السهولة التي يمارس بها التقليد العلمي الغربي عملية تصنيف الحقب الزمنية. لقد عرض كومت Comte ببساطة متناهية عصور التطور الإنساني من المرحلة الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وبالسهولة نفسها تتم عملية الانتقال في الثقافة المتأرجحة من الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام على طول متصِلٍ ثقافي. وبذلك كان من السهل على ماركس، على سبيل المثال، بعد أن رأى في الهيجيلية قلباً للحقيقة رأساً على عقب، أن يعيد الأمر إلى نصابه بقلب هيجل وإيقافه على قدميه، بقليل من الحرج. وبهذا المنطق العبثي تدور الحقيقة في أرجوحة المتقابلات.

= matic Attitude (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986).

ولا سيما الفصلين الأول والحادي عشر. ولدراسة الموضوع من منظور عرفاني (Sapiential) انظر: سيد حسين نصر، S. H. Nasr: Knowledge and The Sacred (New York: Crossrad, 1981) ولا سيما الفصلين الأول والخامس.

وإذا كان التعديل الماركسي الجذري لمغالطة هيجل يتصور أنه نجح في أن يضع الديالكتيك على قدميه، فإنه لم يستطع وضع أساسٍ أكثر مصداقية وصلابة للنظرية الاجتماعية الحديثة. ومن ناحية أخرى، فإن النظام الاشتراكي برمته إذا كان قد نُظِر إليه بوصفه علاجاً لتجاوزات (الليبرالية) الفردية، فإن تجاوزاته هو نفسه قد حالت دون إقامة نظام اجتماعي أفضل. ذلك أن مواجهة إفراط بتفريط لا تصلح أساساً لنظرية متماسكة وذات مصداقية.

إن ثقافة التأرجح تنطوي على نمط من الفكر والعمل يمثل السعي الإنساني في جميع عثراته وعواقبه، بعيداً عن نفحات الهدى والاهتداء، إنها صورة الإنسان (البطل) المستغني، أي المكتفي ذاتياً والمستقل بنفسه عن أصله، والموجود بذاته ولذاته. وهذا هو سر الزلات التي يتعرض لها هذا السعي.

ولكن الوعي الداخلي (الفطرة) الكامن في الإنسان يدفعه إلى السعي إلى إقامة النظام الاجتماعي على أساس أخلاقي. والفضيلة في النظام الاجتماعي يمكن البحث عنها وتحقيقها- كما أكد أرسطو انطلاقاً من حكماء الشرق القديم- في قيمة العدل، والعدل هو (الوسط) من الأمور: فلا إفراط ولا تفريط، إنما الاعتدال هو الفضيلة[١].

وقد عادت هذه الفضيلة للظهور مؤخراً، بعد أن جرى تجاهلها زمناً طويلاً، لتُدرَك بمجرد الحدس، ولو بشكل تبسيطي، بل ومبتذل في بعض الأحيان، ولكنه عود تحفزه لحظات الكشف في ملحمة نظرية اجتماعية

---

(١) انظر

Stephen Salkever: Finding The Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy (Princeton: Princeton University Press, 1990)

في مخاض التحول وإعادة التشكل، لم تتبلور فيها الملامح الجديدة بعد[(١)].

إن واحداً من سبل التخلص من الإفراط هو أن نبث قيمة الاعتدال في النظرية الاجتماعية المعاصرة. ذلك أنه إذا ما أخذت النظرية مداها، فإنها تستطيع- ولو بصورة حدسية- تحديد الحاجة، ولكنها سوف تتعثر في جهودها لتحديد محتوى هذه الحاجة[(٢)].

إن الثقافة الوسط يمكن أن تقدم أكثر من مجرد المبادئ المطلوبة لنقد النظرية الاجتماعية. إنها تتجاوز النقد إلى التأليف والتركيب البنَّاء. هناك عدة عوامل تؤهل الثقافة البديلة لهذه المهمة، ليس أقلها البناء التصوري الشامل المرتبط بنسقها الثقافي الذي تعززه الطبيعة المتكاملة لأخلاقها العملية. إن العدالة في النظام المعرفي التوحيدي، على سبيل المثال، ليست مجرد قيمة شكلية أو نفعية من قيم العقلانية (الليبرالية) الحديثة

---

(١) يحضرني هنا الجدل الذي دار في مطلع الثمانينيات حول أفكار راولز Rawls، مما حول هذا الكاتب الشاب إلى نجم ساطع بين عشية وضحاها، وأجج سجالاً تجاوز حدود الوسط العلمي. انظر في هذا الكتاب الجماعي: On Reading Rawls

(٢) إن المنظور الكلي للحداثة، ومن ثم النظام المعرفي المؤسس له قائم على حركة اندفاعية من دون محتوى: تغير ذاتها من دون وجهة أو غاية، بحيث إن الحرية والعقلانية والتقدم أصبحت وهي ليست أكثر من دوال ومقاييس في هذا الفراغ. انظر:

David Kolb: A Critique of Pure Modernity (Chicago University Press, 1989)

ولا سيما الفصلين الأول والثاني عشر. يلتقي كولب في خاتمة كتبه الداعية إلى إعادة التفكير في عالم الحداثة من منطلق مفاهيم الهوية والجماعة والعقلانية مع منطلقات مفكرين آخرين من أمثال رورتي Rorty وبومان Bauman لم ينتهيا إلى شيء سوى تأكيد مسلمات كولب نفسه. وهكذا نجد الخطاب حول الحداثة في طريق مسدود بسبب انغلاقه في مرجعية ذاتية.

ونسخها (البراجماتية) في الغرب، بل هي أساساً قيمة جوهرية لا يمكن تقليصها تعسفياً إلى أي من مكوناتها أو أبعادها[١]. إنها نسق كامل من القيم المتأصلة في النظام التوحيدي، تلك القيم التي تتخلل النظام كله عبر محور الوسائل والغايات. إنها تعمل بوصفها آلية تنظيم رئيسة مندمجة ودامجة للسلم القيمي على المستويات الأساسية والعملية للنظام الاجتماعي.

إن مثل هذه النظرة تقدم للنظرية الاجتماعية المعاصرة الشيء الكثير. إنها لا تقوم بإعادة تشكيل أسس كثير من مجالات البحث في ميدان الدراسات الاجتماعية فقط، بل يمكن أن تغذيها بالمعنى والغاية وبالمحتوى والوجهة التي تفتقر إليها حالياً. ويمكن كذلك أن تخلي الساحة من فوضى الأبحاث المتشرذمة التي لا جدوى من ورائها، وليس لها من مسوغ سوى تقديم المزيد من البيانات. إنها أيضاً يمكن أن ترأب الصدوع في العالم الأكاديمي الممزق بين الضمير الخلقي والضمير المهني. وهي تؤثر في معايير صنع القرار، سواءً تعلق بالسياسة الخارجية أم بالقضايا الداخلية والاجتماعية.

إن وجود المحور المقاصدي الذي يصل الوسائل بالغايات ويعقلها بها على المستوى المعرفي، يمكن أن يضمن للبحث العلمي قدراً من الثبات والتثبيت حول القاعدة الأخلاقية التي تؤمن المسار والمآل، وتحول دون تشييد صرح العلوم على أسس التفسخ، فلا يكون هناك مجال لادعاء حياد العلم، أو لاأخلاقيته، أو (لتكنولوجيا) خالية من القيم،

---

(١) انظر:
Majid Khadduri: The Islamic Conception of Justice (Baltimore and London, John Hopkins, 1984).
في هذا الكتاب يقدم خدوري عرضاً متميزاً للأبعاد المختلفة لمفهوم العدالة في التراث الإسلامي.

ويقطع الطريق على السعي وراء هدف بغض النظر عن الوسائل والعواقب[١].

ما الذي يترتب على بحثنا في الخصائص العامة للنظرية الاجتماعية المعاصرة بالنسبة إلى المواجهة بين الثقافات عامة؟ في هذا السياق، نركز على التقابل بين الإسلام في تجلياته التاريخية والغرب؛ لأسباب عديدة، ليس أقلها استمرارية هذه المواجهة وكثافتها وتأثيرها في تشكيل مسار الثقافة الحديثة ومصيرها.

تضاعيف الصراع والمخلاة الثقافية: أي آليات الاستيعاب والتجاوز

ربما كان التفاعل ما بين الثقافات وعبر حدودها من مجالات التنوير التي قد تفيد من قراءة نقدية للتراث الغربي من مصادره نفسها[٢]. كيف تفاعل الغرب التاريخي مع الثقافات الأخرى خلال المراحل المفصلية في مسار الاحتكاك الحضاري؟ وتتمثل إحدى تلك المراحل في عملية انتقال التقليد التجريبي الإسلامي إلى مراكز التعليم الأوروبية، وفي الطريقة التي استُقبل بها هذا التقليدُ في الوسط الثقافي للنهضة (Renaissance). عندما كان العلماء أمثال فرانسيس بيكون، بعد سميه روجر بيكون، منهمكين في تلقي الدروس من تراث آخر. وما كان لغير نفس مسكونة بهَاجسِ الصراع وروح الخصومة أن تجد لذة في (تعذيب) الطبيعة من

(١) انظر:

Amitai Etzioni: The Moral Foundations of the Market Place: What is to be Done?", Currents in Modern Thought, The World and I: A Chronicle of Our Changing Era, Vol. 5, No 12 (December 1990), pp. 466-75.

(٢) انظر:

Mona Aboul-Fadl: Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival (Herndon, VA: IIIT, 1991).

أجل الكشف عن أسرارها. ومثل هذا الموقف ليس إلا تعبيراً عن خيال يرى في الطبيعة خصماً: مخضبة بالدماء، (حمراء ذات أسنان ومخالب)[١].

لم يكن في التراث الإسلامي المنقول ما يوحي بمثل هذه المحنة، ولكن من الواضح أن المصفاة الحضارية أو المخلاة الثقافية التي تمت عبرها عمليات النقل والترشيح، قد فعلت فعلها. لقد أضفى بيكون، الأب الروحي للمنهج التجريبي في الغرب، على التصور العلمي الحديث روحه التي جعلت للمواجهة الإنسانية المتأرجحة مع الطبيعة في عصر الحداثة، نكهةً خاصة. وهناك أمثلة أخرى يمكن إيرادها على الطريقة التي استُخلص بها التراث العقلاني من المصادر الإسلامية لتأليف فصل في الفكر المدرسي (Scholasticism) الغربي، ولتجسير عملية الانتقال إلى الحداثة. لقد كانت الفرص وفيرة للغرب الصاعد، في المراحل الحرجة من اتصاله

(١) قارن بـ

Jerry Weinberger: Science, Faith and Politics: Francs Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age: -A Commentary on Bacon's Advancements of Learning (Ithaca and London: Cornell University Press, 1985)

انظر كذلك:

Fred Alford: Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas: Tampa: University Press of Florida, 1985)

ليس على المرء هنا إلا أن يتذكر جدل التنوير والاغتراب، المستمر للطبيعة الذي شهد رد الفعل عليه من خلال الحركة الرومانسية في القرن التاسع عشر، وقد مثل ذلك مقدمة للأزمة التي تشهدها نهاية هذا القرن التي عبرت عنها حركة الدفاع عن البيئة. وفي سياق إبراز حالة الاغتراب التاريخي لنفسية الغرب، يمكن النظر إلى تحليلات لويث على أنها مازالت تحتفظ بقيمتها وجدواها بخصوص العملية المستمرة للبحث عن الذات في تقصّي جذور الحداثة ومآلاتها. انظر:

Karl Lowith: The Meaning of History (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

بالإسلام، ولكنها تبددت بفعل إساءة التفسير وتناقض المفاهيم التي شكلت المصفاة الثقافية وكانت عواقبها وخيمة[1].

(الصراع) والاختلاف من منظور الثقافة الوسطى

عندما ينتقد النمط الثقافي الوسطي قيام النظام المعرفي الحديث على فكرة الصراع، فإن هذا لا يعني أن النمط الوسطي يغرق في رؤية خيالية (يوتوبية) للانسجام والوفاق الأبدي. فتاريخ المواجهة والصراع بين البشر يشير إلى واقع مختلف يحتاج إلى التفسير. ذلك أن موضوع النقاش هنا هو مركزية الصراع وأولويته كما أكدهما النظام المعرفي الحديث. إن الصراع - وفق هذه القراءة - ينجم عن ظلم فادح، وليس عن الاختلاف والتنوع في ذاتهما. فالصراع بمعنى التصادم الدائم الذي لا محيد عنه، أو الناجمُ عن ميل للهيمنة والإخضاع والسيادة والسيطرة، ليس متأصلاً في النظام الطبيعي، واستمراره في النظام الاجتماعي لا يجعله بالضرورة هو القاعدة والقانون.

والحقيقة أننا لو حللنا دلالات ألفاظ النزاع والمواجهة في كلا النمطين الثقافيين الوسطي والمتأرجح أو المتذبذب، لوجدنا لها معاني متباينة أكثر منها متطابقة. ولئن كان المجال لا يسمح هنا بالتوسع في هذا الموضوع، إلا أنه يمكن إيراد مثال واحد وإلقاء الضوء عليه بسرعة. لنأخذ لفظة (دَفع) واستعمالاتها القرآنية. فهذه اللفظة تمثل في الحقيقة مفهوماً كلياً يشتمل

---

(١) إنني مدينة في استخدام مفهوم المصفاة الثقافية لنورمان دانيالز Normal Daniels الذي تمثل أعماله الجادة والمركزة حول العلاقات بين أوربة والعالم الإسلامي في العصر الوسيط جهداً تفسيرياً مفيداً.

راجع له:

The Cultural Barrier: Problem in the Exchange of Ideas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975)

على طائفة كبيرة من المعاني التي لا يمكن أن يُترجم أيٌ منها ترجمة تجعله متطابقاً مع معنى الصراع والنزاع في النمط الثقافي الغربي. ففي النمط الغربي يرتبط الصراع عموماً بالسيطرة والسيادة والإخضاع، وهو ناجم عن القوة والطمع والشهوة، ويغلف الصراع عادة بما يمكن أن يضفي عليه عقلانية، مثل المصالح، سواء أكانت مادية أم مثالية. بهذا المعنى يمكن فهم الصراع فهماً نفعياً على محور الغايات والوسائل، وهو كذلك- شأنه شأن الهيمنة والسيادة- يمثل غاية وقيمة نهائية.

وفي المقابل، فإن الاستخدام القرآني يضع معنى (دفع) سواء كان فعلاً أم اسماً، في سياق متميز من الردع الهادف[1]. الذي ينجم عن اختلال في النظام الاجتماعي تتولد عنه حالة تدافع لإعادة الأمور إلى نصابها الطبيعي. وعلى هذا النحو فالصراع حالة مؤقتة لا دائمة، طارئة لا ضرورية. ومن ثم فإن الصراع لن يكون هو المنطلق للباحث الاجتماعي، لا لشيء سوى أن النظرة التوحيدية إلى الواقع الاجتماعي ستفتح الباب لعوامل ودوافع أخرى ذات دخل في تكييف الصراع نفسه وتحديد مغزاه. وهكذا فإن هذا الباحث سينظر إلى حالات الصراع والنزاع في المجتمع بوصفها اختلالات في النظام الاجتماعي تشكل موضوع البحث الاجتماعي لا منطلقه. وهذا يعني رؤية مختلفة للواقع الاجتماعي سيكون لها أثرها في النظر إلى مفاهيم مركزية أخرى في النظرية الاجتماعية.

(١) انظر القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية ٢٥١، وسورة الحج، الآية ٤٠.
إننا إذا أخذنا الآيات في سياقاتها وربطنا بعضها ببعض، ووصلنا بين المبدأ والممارسة، وبين الواقعي والمعياري، وبين الخاص والعام، نستطيع أن نتوفر على مادة غنية لتأولية اجتماعية (Sociological Hermeneutic) كفيلة بأن تجعلنا نتجاوز التفاسير التقليدية التي لا تمثل، على الرغم من أهميتها في فهم النص القرآني، بديلاً عن نظرية اجتماعية متكاملة.

إن مفهوم الصراع من أجل التحكم والهيمنة يفترض مفهوماً للقوة بوصفها قيمة يجب امتلاكها. وفضلاً عن وظيفتها أداةً في إطار الحياة الاجتماعية، تصبح القوة غاية للتحقيق وقيمة للامتلاك، ويصبح الصراع هو الآلية المساعدة على ذلك. أما في سياق مفهوم (التدافع) فإن القوة ترتبط بميدان للممارسة والنشاط، ولا تكون موضوعاً للامتلاك. وهذا يستدعي التحقق من الغايات التي تمارَس القوةُ من أجلها، كما يستدعي تعزيز قيمة الردع. وينعكس ذلك ثانية على طبيعة النظرية الاجتماعية ووظيفتها في كل من النمطين الثقافيين بحيث ينتهي البحث في دلالات المفهوم المثير للجدل إلى التحقق من أهميته العلمية الاجتماعية (Sociological Significance).

هُناك أمر آخر لابد من تأكيده في إطار الثقافة الوسطية. وهو أن الفروق بين البشر، سواء على الصعيد العالمي أم على صعيد الجماعات المحلية، ينظر إليها من منظور التبادل الذي يطبع الوجود الإنساني، وما ينتج عن ذلك من أطر تنظيمية ومؤسسية معقدة هي في حقيقتها تعبير عن ذلك التبادل. ومن ثم فإنه ليس أمراً ضرورياً أن ينتج عن تلك الفروق تناقضات وخصومات ومفارقات، بل قد ينتج عنها صفقات ومبادلات[١].

---

(١) انظر

Hammuda, Abdel Ati: Family Structure in Islam (Indianapolis: American Trust Publication, 1979).

وقد استطاع حمودة عبد العاطي من خلال تكوينه الأزهري والغربي أن يصمد أمام إغراءات علم الاجتماع السائد وضغوطه، هذا العلم الذي مازال يوجه -من خلال ثنائياته الصراعية والمادية التبسيطية- كثيراً من الدراسات والبحوث، ولا سيما في مجال الدراسات النسوية عامة، والدراسات حول المرأة في الإسلام بصورة خاصة. إن هذا القصور المعرفي لا يمكن رده إلى مجرد مقابلة بين الأيديولوجيا والعلم كما هو الأمر عند نيكّي كيدّي، ذلك أن مثل هذا التمييز ومثل هذه المقولات مازالت هي ذاتها مفتوحة للنقاش والمساءلة في إطار النظرية الاجتماعية النقدية.

=

إن التنوع والاختلاف ليسا جزءاً من النظام الطبيعي فقط، بل إن هذا التنوع مطلوب ومشروع وفقاً لمبدأ التوحيد، وهو المبدأ الذي تقوم عليه مشروعية النظامين الطبيعي والاجتماعي. ويجد مبدأ التوحيد المؤسس للمشروعية تجسيده في منظومة عقدية على المستوى الفكري التصوري، وفي نظام أخلاقي قانوني على المستوى الاجتماعي والتنظيمي. وهكذا فما يترتب على مبدأ التوحيد يتجاوز صلته التاريخية بعالم المسلمين ليكتسب مغزاه وأبعاده الاجتماعية على صعيد النظام الأخلاقي العالمي.

وفي ضوء ذلك يصبح من غير المقبول، على سبيل المثال، القول: إن التسامح الديني، الذي عرف به الإسلام في تجربته التاريخية بوصفه نظاماً عالمياً (Pax Islamica)، كان مجرد تعبير عن تقليد (شرق أوسطي) قديم متأصل قبل الإسلام. إن من السذاجة، إن لم يكن من التحيز، فصل التسامح الإسلامي عن الإسلام نفسه، والادعاء بأنه كان انسجاماً مع التقاليد والأعراف السائدة التي كانت تقضي بمنح مختلف الطوائف الدينية حقوقها. ربما كان الشرق الإسلامي القديم قد عرف قدراً أوسع من التسامح مع الطوائف أكثر مما حلم به أي بلد غربي في القرون الوسطى، إلا أن طبيعة التسامح الديني وممارسته في تاريخ الإسلام لم تكن مجرد امتداد عفوي لتقاليد قديمة، بل إنها تدين بأهميتها للرؤية الإسلامية الكلية للكون والحياة والإنسان لمبادئ جوهرية استقرت في صلب وعي الجماعة الإسلامية، وجرى تمثلها مؤسسياً وعملياً في النموذج التطبيقي النبوي، وجاء التعبير عنها واضحاً وتأكيدها جازماً في المنظومة التوحيدية للإسلام ومفاهيمه وقيمه المعيارية الحاكمة: التوحيد، العمران، التزكية.

= Nikki Keddie: "Problems in the Study of Women in The Middle East", International Journal of Middle Eastern Studies, No 10 (1979), pp. 225-40.

وقارن حول هذا، الفصل الأول من

John B. Thomson: Ideology and Modern Culture (Stanford: Stanford University Press, 1990).

هذه أمور لم تتغير، سواء نظرنا إلى تاريخ الإسلام في صلته بالنظام العالمي الحديث أم بالقرنوسطي أم بالقديم القائم على (الأعراف والتقاليد)[1]. والسؤال هو: ما العامل الذي أتاح التسامح مع التنوع في ظل النظام الإسلامي؟ ألم يكن ذلك التسامح جزءاً لا يتجزأ من دستور ذلك النظام، وتعبيراً واضحاً عن حقيقة متفردة؟[2] وإذا لم يكن تجلياً لمبدأ متجذر في ذلك النظام ويحظى بتوقير الناس له، فهل يمكن أن نَعزُوَه إلى نزعة مصلحية مستنيرة؟ تجدر الإشارة إلا أن قوى أخرى كانت فاعلة في ذلك العصر، ولكن السلطات السياسية في الاجتماع الإسلامي لم تكن تحت أي ضغط يلجئها للمساومة مع الآخر حفاظاً على منفعة أو مصلحة أو غير ذلك، كما كان الحال مع حلفاء الإمبريالية اللاحقين في منتصف العهد العثماني. من هنا تأتي أهمية الدراسة الموضوعية لجذور التسامح المنهجي المتأصل في الإسلام[3].

---

(١) قارن بـ:

S. N. Eisenstadt: " The Axial Age Breakthrough: Their Characteristics and Their Origins", in The Origins and Diversity of Axial Age Civilization (State University of New York, 1986).

arab Historians of the Crusades (1989).

(٢) انظر

Marshall G. S. Hodgson: The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), Vol. 1, pp. 57-60

وتراجع الدراسة المستفيضة للدكتور فتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، من دون تاريخ.

(٣) وينبغي أن تنطلق مثل هذه الدراسة من مساءلة المراجع التي تقوم بالسرد التاريخي للفتوحات الأولى وتروي ما تراه شروطاً يفرضها المسلمون. قارن عن مشكلة تاريخية النصوص ومدى ثبوتها بـ

Fred M. Donner: The Early Islamic Conquests (Princeton University Press, New Jersey, 1981), pp. 246-47.

=

إن مِثلَ هذه الدراسة قد توفر النموذج المناسب والمطلوب لنظرية اجتماعية معاصرة لمعالجة المشكلات. ويمكن لمثل هذه النظرية أن تستمد جذورها من قواعد الممارسة التاريخية ومن المبادئ المعرفية لـ (ثقافة المعرفة) وتقاليدها في البحث. إن هذا لأمر ممكن لأن(الأنثروبولوجيا) الفلسفية التوحيدية تتخذ قاعدة انطلاقها من التنوع والاختلاف في الوحدة والترابط[١].

وخلافاً للنظرية الاجتماعية المعاصرة سواء في شكلها (الليبرالي) الجديد أم في (الراديكالي) أم في المحافظ، فلا مجال لضيق الأفق في علم الاجتماع التوحيدي، بل هناك منظومة فقه اجتماعي يتجاوز النفعية ليقوم على نظام أخلاقي يتضمن قاعدة راسخة للمساواة في سياق التنوع الجماعي والفردي. إن خطاب النظرية الاجتماعية المعاصرة لا يستطيع أن يقدم كثيراً للحاجات العالمية الطارئة، نظراً للقصور المتعلق بأخلاقياتها المتمركزة حول الذات.

وباختصار، فإن النظرية الاجتماعية المعاصرة القائمة على فكرة الصراع غير مؤهلة للتعامل مع نموذج قائم على التعددية والاعتماد المتبادل، سواء على الصعيد العالمي أم دون ذلك، وحل ذلك لن يكون بالمزيد من الاعتماد على مناهج التجربة والإحصاء والإمعان في نزعة ذرائعية، سعياً وراء المزيد من الهندسة الاجتماعية. فالإشكالية في جوهرها ذات طبيعة اجتماعية وخلقية تلقي بظلالها وآثارها على قضايا الحرية والفردية والتسامح في مجتمع يندفع في تيار الإباحية واللاأخلاقية.

= ويراجع كذلك كتاب الشيخ محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين الإسلام والمسيحية.

(١) انظر

Merryl Wyn Davies: Knowing One Another: Shaping An Islamic Anthropology (London:Mansell,1989).

فاصلة وعاقبة:

من المفيد هنا إعادة التذكير بالمواجهة بين أوربة العصور الوسطى والتراث الإسلامي، والطريقة التي عولج بها ذلك التراث في المصفاة الثقافية الأوربية لذلك العهد. والسؤال الملح في هذا الصدد هو: كيف خرجت أوربة من هذه المواجهة من غير أن تتأثر بغيبيات الإسلام الذي استعارت منه الكثير في ميادين متعددة مهمة(١)؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نورد النص الآتي، الذي يقدم لنا مفتاحاً للطريقة التي تم بها ذلك التلقي. وهو نص مقتبس من كتاب نشر في سلسلة مخصصة لاكتشاف روح الحضارة الغربية:

"...إن فصل الحياة الفكرية عن الدينية، وهو المثل الأعلى لكثيرين في الجامعات اليوم، يمكن رؤيته على حقيقته رؤية أفضل بالنظر إليه من خلال التجربة التاريخية، ليس بوصفه مجرد استمرار للعهد الكلاسيكي القديم، بل بوصفه صفحة انتزعت من تاريخ الإسلام "(٢).

لقد ورد هذا التعليق في سياق التقديم لابن رشد وابن سينا، وهو يشير إلى مدى ضيق النظر الذي يتم به التعامل مع (التراث الإسلامي) (وهو عنوان هذا الجزء من الكتاب). ومع أن أياً من هذين الفيلسوفين لم يمثل بالضرورة (التقليد) الإسلامي في البحث، ومع أن كليهما أبدى

---

(١) انظر على سبيل المثال: .R.Munch: Understanding Modernity في سياق السعي إلى الخروج بنظرية الفعل الاجتماعي (بوصفه إرادياً و هادفاً) من مأزقها، يعمد المؤلف إلى التأليف بين إسهام الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع على قاعدة (التأويل) بوصفه مقولة إجرائية، و على النهج ذاته يسير أنثوني غيدنز A. Giddens مع ميل نحو ما عرف بتيار ما بعد الماركسية.

(٢) انظر:
William Bryar (comp): The Rebirth of Learning: The First Twelve Centuries: The Spirit of Western Civilization (New York: Putnam, 1968), 184.

إعجاباً بأرسطو، إلا أنه لا يمكن عزلهما عن الوسط التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي عاشا فيه؛ وهو وسط إسلامي قطعاً، كما لا يمكن تجاهل أثر الإسلام في تكوين شخصيتيهما. وعلى عكس العقلانيين و(الفلاسفة) المسلمين التحديثيين في عصرنا، فإن (فتنتهما) بفكر الأوائل وفلسفاتهم لم تكن طاغية، وذلك بفضل تجذرهم في الثقافة الإسلامية. إن أرسطوية ابن رشد وأفلاطونية ابن سينا لم تلغ أصالتهما، وهو ما لم يتمكن الطامحون لخلافتهما من تحقيقه أو القرب منه.

إن الطريقة التي عولج بها التراث الإسلامي في الغرب غالباً ما شكلت منذ البداية حاجزاً لفهمه فهماً سليماً وإدراك مكوناته في إطارها الصحيح، ومن ثم عملت على عزل حقبه بعضها عن بعض. إلا أن الأكثر إثارة لعالم الاجتماعيات خاصة هو تشويه ابن خلدون من تلقاء النزعة الوضعية[١]، ومرة أخرى كان التشويه هنا صارخاً؛ إذ جُرد هذا المؤرخ والمفكر المسلم من بيئته الاجتماعية والثقافية، ونُظِر إليه كما لو كان عبقرياً غريباً استبق قدوم الحداثة نفسها في وسط ثقافة بدائية. وقلما نُظر إلى ابن خلدون في انتمائه إلى سلسلة من العلماء الكبار الذين نبتوا ونشؤوا في المنظومة الثقافية الإسلامية، مثل ابن تيمية والغزالي والرازي وقبلهم الشافعي وغيره، ممن تركوا بصماتهم، كلٌ في ميدانه. فقد خلفوا تراثاً علمياً مهماً لصياغة نظرية اجتماعية إسلامية معاصرة، الأمر الذي لا يحتاج إلا إلى إعادة التفسير والتطوير في إطار زماننا وحاجاته.

---

(١) قدم فؤاد البعلي و علي الوردي نموذجاً جيداً للدراسة ذات المنطلقات المعرفية في التعامل مع التراث الإسلامي برموزه و مدارسه، وذلك في كتابهما : Ibn Khalldun and Islamic Thought Styles (Boston:G.Hall,1981) ويراجع مقدمة كتاب: سلوك المالك في تدبير الممالك للعالم الجليل أستاذ الجيل المرحوم الدكتور حامد ربيع، وكذلك كتاب د.طه عبد الرحمن: المنهج في قراءة التراث الإسلامي، و د. نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي.

وفي ضوء الثقافة الاستشراقية السائدة اليوم، قلما تُدرَك حقيقة أن علم العمران البشري الجديد الذي أنشأه ابن خلدون كان تعبيراً عن روح التركيب الثقافي العمراني كما عرفته الحضارة الإسلامية. إن ابن خلدون استقى منهجيته الجديدة من العلوم الاستقرائية مثل علوم الحديث، ومن العلوم القياسية مثل أصول الفقه. وقد طبق هذه المنهجية التكاملية في ميدان التاريخ الذي أصبح في زمنه جسماً ضخماً وتقليداً ثرياً من تراكم المعلومات والروايات التاريخية.

لقد كانت الظروف مواتية للعلم الجديد بحكم نزوع علماء المسلمين قديماً لإنعام النظر وتمحيص الخبر، والتدقيق في الروايات المتناقلة، ثم العمل على التأصيل والتفريع، فالسبر والقياس. ولو لم يكن ابن خلدون في تاريخ العمران البشري لكان غيره، مع إدراكنا وجود عوامل موجبة في المغرب الإسلامي جعلت منه البيئة الحضارية المهيئة لتحقيق هذا الفتح. إن التحقق من ثبات المعلومات وصدقها متجذر في عمق تقاليد البحث العلمي وأخلاقياته في الثقافة الإسلامية. وقد جاء زخمه المباشر من التوجيهات والعادات العقلية والتعاليم الأخلاقية الصادرة عن القرآن والسنة. ولذلك لم يكن غريباً أن ينطلق تيار البحث المعني بالتحقيق والصدق من علوم القرآن والسنة مباشرة، وأن تنمو تقاليده في إطارهما. وقد شكلت هذه العلوم النواة لتقليد معرفي إسلامي أصيل، جرى تشويهه عند انتقاله إلى نمط ثقافي آخر، وجرى تجميده في محيطه الثقافي المباشر.

إن مسؤولية ذلك التشويه لا تقع على عاتق الباحث الغربي أو المستشرق ولا على نظيره الباحث المسلم الذي تبعهم عن علم أو جهل، وإنما تقع على منظومة البحث القاصرة عن معالجة الدلالات والنظم المعرفية وميادين الخبرة الاجتماعية في الثقافات الأخرى. وإذ

أصبحت قضايا النسبية والإطلاق، والخصوصية والعالمية (Universalism) موضع جدال في النظرية الاجتماعية المعاصرة[١]، فإن التحدي الآن يكمن في إعادة النظر في منظومة البحث في ضوء هذه الإشكالية، لا العكس. إن هذا المطلب ملح إذا لم تكن (كونية) أو عولمة (Globalization) النظرية الاجتماعية لتتحول إلى مجرد ذراع أخرى لتسويغ المعرفية التسلطية أو الإمبريالية[٢] وإذا كان لنا أن نتجاوز المرحلة الحالية من سياسة الهيمنة الثقافية إلى مرحلة (ديناميكية) قوامها حيويات متدافقة متساوقة تكون أكثر ملاءمة للتكافؤ الحضاري.

عود على بدء: إطلالة من أفق الثقافة الوسطى

ما الذي يستطيع منظور منبثق عن ثقافة الوجهة أو القبلة والميزان أن يقدمه للنظرية الاجتماعية المعاصرة؟ لقد كان التركيز حتى الآن منصباً على تحديد بعض الميادين المُشكِلة، التي تعد دوافع سلبية للتحول عن

---

(١) راجع في هذا:
Ernest Gellner: Relativism and The Social Sciences (Cambridge: Cambridge University press,1985).

(٢) انظر:
Abdel Wahab Al Messiri: "Imperialist Epistemology", AJISS,Vol.11, No 3, pp.403-15.

ولمزيد من التفصيل حول "الكونته"، راجع:
R. Robertson: "Mapping The Global Condition: Globalization as the Central Concept", in Global Culture: Universalism, Globalization and Modernity, ed. M. Featherstone (London: sage Publications,1990); I. Wallerstein: Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigm (Oxford Polity press,1991).

انظر كذلك كتاب غريغوار منصور مرشو: (مقدمات الاستتباع). نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ فرجينيا ١٩٩٦م.

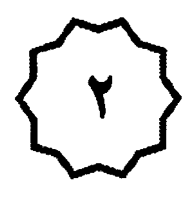
المنظور السائد. وفي النهاية سيكون التركيز على الخصائص التي تجذب الباحث للثقافة الوسط من حيث هي مصدر ثري ومتاح لإعادة بناء المجال الحيوي للنظرية الاجتماعية. ويمكن أن نكتفي بإبراز المحاور الثلاثة الآتية: المحور الأول ويتعلق بمصادر المعرفة وأنماطها، والمحور الثاني ويتعلق بإطار النظام الاجتماعي .والمحور الثالث ويتعلق بالعلاقة بين الفكر والممارسة. وانطلاقاً من تلك المحاور، يمكن للبحث المنتج أن يتكامل ويتشكل حول ثلاثة خطوط تتبادل التأثير والتساند هي: التصالح، وإعادة الاعتبار، وتحقيق التكامل. فعلى الصعيد الأول يتصالح العقل مع الوحي إذ يعاد الاعتبار للوحي بوصفه مصدراً أصيلاً للمعرفة يعتمد عليه لإعادة صياغة النظام المعرفي. وينقلنا الصعيد الثاني إلى ما وراء استقطاب الثنائيات التي تضع الفرد في مواجهة الجماعة بصورة تردم الهوة الزائفة التي تفصل وحدات البحث الاجتماعي وتشرذمها. أما في صعيد آخر، وعند الخط الثالث، فيتم إلقاء الضوء على نتائج صياغة النظرية الاجتماعية بحيث تتكامل الأبعاد المحسوسة وغير الملموسة، النفسية والعقلية، المادية والمعنوية، العاطفية والإدراكية في النظر الاجتماعي العمراني من أجل نظرية تجد لها صدى في واقع الحال، وتأتي بمردودها في تقويم الممارسة.

إن إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية في ضوء النظام المعرفي التوحيدي تستهدف جعل هذا الخيار الذي يحقق الوفاق والرشاد ممكناً. حيث يأتي المدخل الاستراتيجي المتبني منظور النسق المتقابلة بالبديل المتاح لدعم البناء والمراجعات النقدية في حقل التخصص، وباستثمار الوعي التخصصي الكامن الذي يتخطى الاستياء الحالي في الميدان جنباً إلى جنب مع استكشاف إمكانيات المصادر التي طالما تم تجاهلها، قد يكون ممكناً تجاوز أسر تلك الحلقة المفرغة التي طالما انتهت بتعزيز

روح اليأس وخيبة الأمل، وأدت إلى بذر القنوط والشك والسخرية[١]. وإذا لم يسفر الكشف عن ثقافة الوسط إلا تغيراً في مزاج الخطاب الحالي، نكون قد اجتزنا العتبة على طريق المراجعات وإعادة الطرح في النظرية الاجتماعية، ذلك أن الوقوف على الأرض الصحيحة هو الشرط الأول لتجاوز العقبة الكبرى في سبيل أي إصلاح أو طفرة نوعية محققة، ألا وهي عقبة الاستغناء بما هو أدنى عما هو أوفى، والمتمثلة في غرورنا العلمي.

---

(١) هذا ما عبر عنه هوثورن في كتابه (التنوير وخيبة الأمل). راجع:
Geoffrey Hawthorne: Enlightenment and Despair: A History of social Theory (Cambridge,1987).



أسلوب الحوار

الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط

د. أميمة عبود

أستاذ العلوم السياسية المساعد
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

أسلوب الحوار
الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط

مقدمة

يعد (الحوار) أحد الأساليب المستخدمة في أي خطاب إنساني، ويقصد هنا بالخطاب النسقُ الفكري العام الذي يجمع بين اللغة وممارستها؛ أي بين المبادئ والأفكار وبين تطبيقاتها في إطار السياق أو الواقع بكل تفاعلاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية والثقافية. بعبارة أخرى، يعرف الخطاب بأنه دراسة التأثير الذي يحدثه الخطاب في الآخرين أو المتلقين في أثناء عملية التداول الخطابي، وأحد أساليب هذا التأثير هو الحوار أو التفاعل أو التواصل الإنساني عبر الخطاب.

ومما يجدر الإشارة إليه أن الخطاب نظام فكري يتضمن منظومة معينة من التشكيلات والتكوينات الخطابية، أي من الموضوعات والمفاهيم والعبارات والمقولات والتصورات النظرية حول جانب معين من الواقع الاجتماعي؛ ومن ثم يمكن الحديث عن أصناف خطاب: ديني وتاريخي وفلسفي وقانوني وسياسي؛ أي منظومة من المفاهيم والمقولات المتعلقة بالدين والتاريخ والوجود والفلسفة والسياسة.. إلخ.

وتتنوع الخطابات وتتشابك وتتناقض؛ ومن ثم ترتبط تكويناتها الخطابية بالممارسة الخطابية؛ أي بمجموعة الشروط الموضوعية المحددة

في إطار الزمان والمكان، وفي نطاق تاريخي وثقافي واجتماعي وأيديولوجي واقتصادي وعقيدي لممارسة هذه الوظيفة الخطابية. ويعد مفهوم (الحوار) أحد الأساليب المتنوعة والمختلفة لممارسة هذه الوظيفة الخطابية، سواء كان هذا الحوار في إطار الخطاب ذاته أم كان حواراً مع خطاب آخر أو بين خطابات مختلفة باستخدام هذا الأسلوب أو هذه اللغة الحوارية؛ حيث يتيح أي خطاب تبادل الرسائل والمحادثات، فهو مساحة التواصل والتبادل والحوار، فلا يشكل عالماً مغلقاً، وإنما يتوجه إلى (الآخر) وينعت ذاتاً هي المخاطِب.

ويختلف الحوار، كأحد الأساليب الخطابية، عن غيره من الأساليب الأخرى - كالمناظرة، الجدل، النقد،... - من حيث ضرورة أن يكون هناك صلة بين الخطاب والخطابات الأخرى؛ سواء تلك التي تدور في مجتمعه أو بينه وبين الخطابات الأخرى المعارِضة أو المتنازِعة، وما يتضمنه ذلك من إشكاليات متعددة؛ منها تداخل المعارف العلمية وغير العلمية، وإشكاليات (الذات) صاحبة الخطاب، وإشكاليات الفهم والتلقي في إطار الخطاب الواحد أو فيما بين الخطابات المختلفة، بالإضافة إلى إشكالية قصدية التواصل وإشكالية المرجع.. فالتواصل اللغوي يرتبط - كما أشرنا - بعوامل السياق الخارجية والمعرفة السياقية أو المؤولة، وهنا يفسح المجال لكل خطاب للتأويل والتفسير قد لا تكون في النهاية ذات مرجعية واحدة.

ومن الجدير بالذكر أن أي خطاب إنساني ينطوي على تصور عام أو كلي عن الكون أو عن رؤية للعالم world vision\ weltanschauung، وأن اللغة المستخدمة في أي خطاب تحدد الكيفية التي يدرك بها هذا الخطاب الواقعَ ويتصوره من خلال الأفكار والرؤى والمفاهيم التي يتبناها هذا الخطاب، فأي خطاب إنساني - على حد قول (شاف A. Schaff) - يدرك

العالم الخارجيّ ويتفهمه من خلال ما يضعه من (نظارات على عينيه) سواء تعلق الأمر بما يتلقاه من آثار مجتمعية راهنة أو ما يتعلق بالخبرات المتراكمة عبر الأجيال المختلفة[١].

وفي ضوء ما سبق، فإن الهدف من هذه الدراسة طرح رؤية أولية بشأن أسلوب الحوار ودوافعه وأهدافه وشروطه وآلياته وأنماطه؛ باعتباره أحد الأساليب الخطابية التي تتصف بنوع من التبادلية والتفاعلية والتواصلية، خاصة في ظل مقولة (صراع/ حوار الحضارات أو الثقافات)، وما تستدعيه من قضايا وأفكار ومفاهيم تتعلق بشكل عام بمسألة العلاقات الثقافية/ الحضارية في مجملها وبأبعادها المتنوعة، وأيضاً بسياقاتها وشبكاتها ومجالاتها الثقافية المختلفة؛ باعتبار أن أي حضارة هي - على حد قول F. Braudel في كتابه Grammaire des civilisations - حقيقة عالمية، أي تعبر عن مكان معين un espace، ونمط إنتاجي واقتصادي une économie، ونمط اجتماعي une société، ومجموعة من الثقافات الجماعية un ensemble de mentalités collectives.

وانطلاقاً من ذلك، فسوف تقسّم الدراسة إلى أربعة أقسام: يتناول أولها أسلوب الحوار من حيث:

١- تعريف المفهوم على المستويات المختلفة؛ اللغوية والاتصالية والفلسفية، وأنواع الحوار، والفرق بين الحوار (الديالوج) dialogue dialogism والمناجاة الذاتية (المونولوج) monologue monologism.

---

(١) آدم شاف، اللغة والواقع، في: عبد القادر قنيني (مترجم)، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، إفريقية الشرق، بيروت، ٢٠٠٠. وأيضاً:
Paul Claval, Des aires culturelles aux réseaux culturels, http://www.aphgcaen.-free. fr/claval.htm

٢- مكونات الحوار التي تتضمن العلاقة بين مكونات ثلاثة: ملفوظ، وفهم أو تفسير، وسياق.

٣- الأساليب المتداخلة مع أسلوب الحوار، على سبيل المثال: الاتصال الاجتماعي، النقاش، المحادثة، المجادلة، المناظرة، السرد أو الحكي، التنازع أو التخاصم أو المثاقفة والتواصل...

ويعرض القسم الثاني من الدراسة: **السياقات المختلفة لأسلوب الحوار.** ويتعرض هذا الجزء لمفهوم الثقافة ومفهوم المؤسسات أيضاً، بالإضافة إلى علاقات القوة والسياق الاجتماعي والتاريخي.

أما القسم الثالث من الدراسة فيتناول: **الإطار المفاهيمي والمنهاجي لتحليل الحوار** أو بعبارة أخرى؛ القواعد المنظمة لأسلوب الحوار وآليات تحليله في الخطاب dialogue analysis في اتجاهاتها اللغوية التداولية أو البراجماتية مثل المنظور التفاعلي interactionist perspective الذي يشمل عدة اتجاهات ومداخل تحليلية من مثل: تحليل أفعال الكلام، والمسكوت عنه في النص، وتحليل المفاهيم والتأويل hremenutics، والنظريات المتجهة إلى القارئ، والاقترابات الظواهراتية phenomenological approaches، والاتجاه التعبيري الألماني German expressivists. . .

ويتناول القسم الرابع: **موضوعات الحوار وأطرافه ونتائجه**؛ وذلك بالإشارة إلى بعض النماذج الحوارية وما تناولته من قضايا رئيسية وفرعية، والتفسيرات والحجج المختلفة والنتائج سواء بالقبول أم بالرفض أو التساؤل...

أولاً- أسلوب الحوار

إن اللغة الإنسانية هي اللغة الوحيدة التي تسمح بإجراء حوار يؤدي إلى تطور الفكر الإنساني، فالحوار هو إحدى آليات التفكير الإنساني المتطور، وهو الشكل المميز والخاص باللغة الإنسانية، والذي يتضمن اقتراحاً لبعض الأفكار ونقدها ومعارضتها، وتتعلق تلك الأفكار بالتجارب الإنسانية السابقة والمعيشة والمتجاوزة. ويتم ذلك من خلال تبادل المعلومات والمعارف والتساؤلات والإجابات، عكس أسلوب المناجاة الذاتية أو المناجاة الجماعية monologue collectif، على حد قول J. Piaget حيث يتحدث المتناجون كل عن نفسه دون أن يستمع أحد للآخر. ومن هنا فالحوار فعل تبادلي وليس مجرد ردّ فعل وقتي action d'échange et non pas une réaction immédiate؛ وذلك لأن اللغة الإنسانية هي لغة وسيطة تحل محل التجربة وتتجاوزها في بعض الأحيان.

ويمثل الحوار أو الديالوج (وهو مشتق من dia والتي تعني من خلال وlogos والتي تعني الكلمة أي معنى الكلام وتأثيراته المتبادلة سواء أكانت جماعية أم فردية) أحد أنواع الاتصال بين الأفراد، وهو يقوم على تبادل الحُجج والمعاني دون عنف أو قوة أو خروج عن آداب الحوار، بل إنه حتى تبادلُ النظر مع شخص آخر هو نوع من أنواع أو أشكال الاتصال ولكنه ليس حواراً؛ حيث يبدأ الحوار فقط مع التأمل والتفكير وتبادل الحجج والآراء والمعاني، بعبارة أخرى هو التجربة المعيشة بالكلمات، وإذا كان الاتصال قائماً بين جميع المخلوقات، فالحوار هو الشكل الوحيد للاتصال الذي يقتصر على الجنس البشري والقائم بين البشر فقط، وأي حوار يبدأ بالسؤال التالي: هل تفهمت جيدًا وجهة نظري؟[1].

---

(١) José Santuret, Le dialogue, Paris, Hatier, 1993, p p 5-7. et langage, dialogue et communication, Ibid, p p 30-33, p p 37-36, p p 43-45. وهذا يتعلق بمسألة =

وإذا ما كان الحوار مستعصياً فلا يمكن الوصول إلا إلى إجابات أو ردود أفعال غير مقبولة ومثيرة للحنق، فالحوار بمعناه الحقيقي هو في النهاية وسيلة لفهم العالم المعاصر وشواهده ومظاهره المتناقضة. ويصبح الحوار هو الآلية أو المبدأ الأساسي الذي يدفع بالتفكير إلى أبعد الحدود ويجعله أكثر انفتاحاً وليبرالية، ومن ثم يتحد التفكير والحوار معًا في الجدال والمناظرة والمناقشة التي يقوم عليها أي حوار.

وإذا كان أسلوب الحوار يستوعب مجالات مختلفة إلا أنه يعتمد بشكل أساسي على تقابل شخصين منفتحين كل منهما على الآخر وفي حاجة لتبادل الكلام فيما بينهما، ليصبح الحوار هو التعبير الأساسي عن أي موقف إنساني مثالي أو تجربة إنسانية معيشة، حتى في حالة الحوار الذاتي مع النفس. فالحوار باعتباره أحد ديناميكيات التفكير هو خطوة لفهم الآخر ومشاركته في القناعات المختلفة، بشكل موضوعي أو أقرب إلى الاعتراف وإدراك ما بين الذوات Intersubjectivité، وهذا يدفع بدوره إلى مزيد من (عالمية المعرفة).

فالحوار هو بناء لنصٍّ معين، أساس هذا البناء النصّيّ هو المحادثة، ويتكون أي حوار بين متحدث ومخاطب من أرضية مشتركة هي بمنزلة نسيج من الأفكار التبادلية يذوب فيه المرسِل والمرسَل إليه ليصبحا شخصاً واحداً متعايشين معاً في العالم نفسه. ومن ثم فإن التواصل أو الاتصال الحواري la communication dialoguée هو نسيج من المعطيات والأفكار التي يتولد عنها معطيات وأفكار أخرى إلى ما لا نهاية، فكلٌّ من المتخاطبين هو منتج لأفكاره ومستهلك لأفكار الآخرين، وهؤلاء

= الكوجيتو الديكارتي والكانطي والانتقال مما هو ذاتي إلى ما هو خارج حدود الذات من خلال الحوار والتحاور D.Bohm, D. Factor, and P. Garett, Dialogue - A proposal,www. Muc.de/heuvel/dialogue/dialogue_proposal.html, p 2.

الآخرون يفعلون مثل ذلك مع الأولين. وتنقسم أشكال التواصل إلى اتصال مضادّ antagonistic communication وهو نوع من المحادثة لا تذهب إلى أبعد من الصراع، واتصال عادي banal communication، واتصال خلاق إبداعي creative communication من أجل توليد أكبر قدر من التفاهم المشترك، وهنا يقع الحوار أو الديالوج في التواصل الخلاق والإبداعي.

ويرى (باختين M. Bakhtine) أن الخطاب ليس في النهاية ليس إلا شكلاً من أشكال التفاعل اللفظي interaction verbale، وأي تطور ثقافي هو امتداد لخطاب قائم بالفعل، ولكن يتم تجديده وتطويره بشكل دائم وبدون توقف من خلال الحوار. ويتكون الجوهر الحقيقي للغة من الظاهرة الاجتماعية للتفاعل اللفظي بعيداً عن أي نظام مجرد من العلاقات اللغوية أو الملفوظات المنعزلة ذاتياً. ويتحقق التفاعل اللفظي عندما يبدأ كلا المتخاطبين في إدراك كل منهما للآخر ولأقواله في سياق معين لكلامه، وهنا يمكن الحديث عن نوع من الجدلية والدياليكتيك dialectique، إلا أن الدياليكتيك يحدد ويتنبأ مسبقاً بالطريق المرسوم من خلال الوحدات والتكوينات التاريخية، بينما الحوار هو وسيلة لحل المشكلات الاجتماعية بأسلوب هادئ من خلال النقاش والتعبير المشترك parler ensemble. كما أن كل تفكير تأملي هو تفكير حواري، لأنه يبدأ بالحوار مع الذات أو النفس ثم يمتد هذا الحوار إلى الخارج مع الآخر، وعلى حد قول (أرندت H. Arendt): «إننا نؤنسن كل ما يدور حولنا في العالم عندما نتحدث عنه، وحين نتحدث نتعلم كيف نصبح بشراً أو كائنات إنسانية».

ومن ثم فالحوار هو تفكير فيما هو معقول وليس فيما هو عقلاني فقط؛ لأن الحوار ذا الحجج والبراهين المتبادلة هو نوع من اختبار للشيء وضده أو نقيضه من خلال آليات توحيد البشر من الحكمة والصداقة

والإخاء. بعبارة أخرى، يصبح العالم متقاسماً بين شركاء، فالحوار هو وسيلة تعلم ما هو اجتماعي ومدني وثقافي لإدارة المجال الاجتماعي كله، بمفرداته المختلفة: الفكر واللغة، الحقيقة والاتصال، التسامح والمشكلات الواقعية.

وفي هذا الإطار يرى (هابرماس J. Habermas) أن الفعل التواصلي l'agir communicationnel هو الفعل الإنساني؛ وأن أي اتفاق consensus هو الاتفاق حول هذا الفعل؛ لأن الفعل الإنساني التواصلي هو الفعل الوحيد الذي يوجه أطرافه الاهتمام إلى مصالحهم الخاصة وأهدافهم الفردية التي ترتبط بشكل أساسي بتحقيق نوع من التفاوض؛ وذلك للوصول إلى قدر من التوافق حول مواقفهم المشتركة من دون استخدام أيٍّ شكل من أشكال العنف. وهنا قسم (هابرماس) الأفعال الإنسانية إلى الفعل المتعلق بهدف أو بشيءٍ بعينه، وهو الفعل الأداتي action instrumentale، وإلى الفعل المتعلق بشخصٍ آخر وهو الفعل الاستراتيجي action stratégique؛ أما الفهم أو التفاهم المشترك مع الآخر فهو الفعل التواصلي، وهو الفعل الوحيد الإنساني؛ لأنه من الصعب التعامل مع الآخرين من دون التواصل معهم، وهذا يتم بشرط وجود نوع من الدافعية والعقلانية بعيداً عن أية أحكام مسبقة أو عنف أو أحكام غير عقلانية[1].

إن أهداف وشروط أي موقف حواري هي إيجاد حل مثالي لسوء الفهم وعدم الاتفاق حول المشكلات والقضايا الإنسانية بين أطراف الموقف الاتصالي؛ من خلال الانفتاح على الآخر واحترامه بعيدًا عن أساليب الخداع والتضليل والتكتيك و... من أهداف الموقف الحواري أيضاً السماح للأفراد بالتفاهم والتوافق المشترك على أساس مجموعة من

(١) J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, Trad. Par J. M. Ferry et L. Schelegel, Paris, Fayard, 1987, p p 295-297.

الشروط والمعايير المتعلقة بالبحث عن الحقيقة والعدالة؛ لأن هذه المعايير أو الشروط ليست جميعها قابلة للنقاش والتفاوض؛ فبعضها هو الذي يقبل التفاوض والنقاش، أما بعضها الآخر فيعد من المسلمات. وهذا يعد أيضاً من أهداف الحوار الأخرى؛ وهو التعرف على ما هو قابل للرفض بشكل عام وما هو قابل للنقاش والتفاوض ومن ثم الحوار حوله(١).

ومن هنا يصبح البحث عن المعنى والحجة هو الذي يحث المتخاطبين في أي حوار على استمرارية هذا الحوار، ودائماً يستمر الحوار إذا قام على الحكمة والتفاعل مع الآخر؛ وليس على العنف أو فرض إرادة أحد الأطراف بالقوة، وهنا يسعى كل موقف حواري إلى استبعاد الكلمات التي لها تأثير سلبي في إغراق العقل وتشويشه وجعله يأخذ الخطأ محل الصواب. بل على العكس؛ لابد أن يبدأ أي حوار بافتراض أن كلاً من المتحاورين على حق، أو على الأقل التسليم بصحة ما يقوله كل طرف، فالحوار ليس حكماً على صحة أو خطأ ما نتحاور بشأنه؛ وإنما هو بناء حجج على ما يفترض أنه بداية صحيحة، على الأقل من وجهة نظر كل متحاور، ويتبع ذلك بالضرورة أيضاً القبول المسبق بمعيار المساواة بين المتحاورين.

ففي الحوار لا يتم السعي إلى الاستمالة والإقناع والاعتقاد في شيء من دون دليل أو إثبات، إنما يتم الإقناع باستخدام الحجج العقلانية، مع استبعاد الحجج غير القابلة للنقاش والتفنيد؛ فهي رأي أو حكم مسبق أكثر منه حجة. ويرتبط بذلك أيضاً شرط آخر أساسي هو قابلية الأفكار المتبادلة في أي حوار للدحض réfutation؛ وهي العملية التي تظهر عدمَ صحة أو زيفَ حجج النقاش بين أطراف الحوار أو تناقضها أو عدم اتفاقها مع

(١) José Santuret, Op.cit., P 4.

الواقع، وهي العملية التي وصفها (سقراط) بأنها نوع من السعادة. وقد وصف سقراط حالة العقل عند الدخول في أي حوار بأنها حالة البحث عن تعريفات واضحة حتى لا يحدث نوع من التنازع حول الكلمات، وتتصف هذه الحالة أيضاً بالبحث عن نوع من الاتفاق بعيداً عن العنف. ومن ثم فهدف أي حوار - كما أشار أفلاطون - هو إلقاء الضوء shed light وتوضيح وإظهار bring forth and clarify ما يحيط بنا من أشياء، وليس مجرد جذب الانتباه لهذه الأشياء المحيطة، ثم البحثُ عن المعاني الثابتة التي يفترض أنها كامنة في الأشياء نفسها بطريقة أو بأخرى[١].

ومن الشروط والمعايير[٢] الأخرى لأي موقف حواري معيار الحرية؛ بمعنى حرية تبادل الرأي ووجهات النظر بين المتحاورين، فأي حوار هو مغامرة لا نعرف كيف ستنتهي، وفي هذا الإطار أيضاً لابد من اعتراف كل متحاور بالآخر بكونه فاعلاً أو شخصاً مجرداً. فالعلاقة لابد أن تقوم على الاعتراف بالآخر؛ لأنه بدون انفتاح على الآخر لا يوجد حوار، حيث لا يوجد أي تقاطع في العلاقة بين الأنا والآخر. كما يتطلب ذلك أيضاً إعادة النظر في كل ما يتعلق بنظام العالم والأحكام المسبقة، وما يقع تحت موضوعات (التابو الاجتماعي) بين المتحاورين، فأي حوار هو -في النهاية - تأكيد على ما يعرف بالتسامح الإيجابي؛ فليس هناك حقيقة مطلقة بل كل الحقائق قابلة للمراجعة.

كما يشترط في أي حوار وجود نوع من الديمقراطية؛ فهي النظام السياسي الوحيد القائم على الحوار وشروطه ومبادئه القائمة على الجدل والمناقشة والمناظرة التي تبتعد تماماً عن أي حتميات أو تأكيدات، بعبارة

---

(١) Ibid, Le dialogue: une dynamique de la pensée, p p 18 - 23.

وأيضًا: Hernán López-Garay, Dialogue among civilzations: What for ?, p 2.

(٢) Ibid, Dialogue et présence de l'autre, p p 7-12.

أخرى لابد أن نفرق بين ما هو مجمع عليه من قبل أطراف الموقف الاتصالي أو التحاوري، فأي حجة هي مقنعة لأنها صحيحة وليست صحيحة لأنها مقنعة، وهنا يزدهر التفكير الجدلي في الحوار.

ومن شروط الحوار أيضاً القدرة على توليد الأفكار؛ وهي فلسفة الـ maïeutique التي جاء بها سقراط ثم أفلاطون، وهي منهج أو اتجاه يتضمن فرضَ أسئلة حتى يستطيع المخاطَب أو المتحدَّث إليه الوصول إلى إنشاء خطابه النهائي على أسس غير قابلة للدَّحض أو التفنيد، أو على الأقل يعي كل من المتخاطبين ما هو ناقص حتى لا يتم فرض الحقيقة فرضاً، بل يصبح لكل متحدث حقيقته الخاصة به، وتصبح مسؤولية كل المتخاطبين في قدرتهم على الإجابة والنقاش مبررين اختياراتهم وفلسفاتهم(١).

بينما يرى بعضٌ آخر أن ما يطلق عليه (معايير الحوار) هو الافتراضات المسبقة présuppositions لأي نقاش أو حوار، وهناك ثلاثة معايير منطقية لقيام أي حوار؛ وهي الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية. وتعد المساواة مسألة مهمة سواء بين المتحدثين أو بالنسبة إلى ما يحملونه من خطابات خالية من أية نبرة عنصرية أو متعالية. كما أن الاعتراف الضمني بوجود (الآخر) واحترامه بكونه ذاتاً وشخصاً فاعلاً من المعايير المهمة لإقامة حوار، فالحوار يتم بين إنسان وإنسان آخر، وليس بين إنسان وآلة(٢).

وإذا كان الحوار هو أساس التمدن وانتقال (الإنسان الطبيعي) إلى مواطن سياسي أو إنسان مدني، فالمدينة تجمع عدداً من المواطنين

---

(١) وتقترب فلسفة توليد الأفكار من مجال التحليل النفسي الفرويدي وما أسماه – La talking cure انظر لمزيد من التفاصيل:

Ibid, le dialogue:une dynamique de la pensée, p p 23-28.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: Ibid, Les normes de dialogue, p p 46-49.

الأحرار ينظم وجودهم قواعد وقوانين تم الاتفاق عليها فيما بينهم من أجل إيجاد الشروط الإنسانية الأساسية (مثل حقوق الإنسان والكرامة الفردية وغيرها...) اللازمة لوجودهم. ويصبح الحوار شرطاً ضرورياً يساعد على التفكير في مدى التطابق أو التباعد عن الأهداف السياسية وفقاً للشروط والقواعد المتفق عليها بين المواطنين في مجتمع معين، وهو ما يطلق عليه (الحوار الممكن سياسيّاً)، والذي ينطبق بدوره على الحق في التعبير والتفكير؛ فجميع المواطنين متساوون بما لديهم من الحقوق والواجبات نفسها من دون أي تحيز. ويصبح الحوار هو الإثبات أو الاختبار أو الدليل الوحيد على هذه الحرية والمساواة أو على عدم وجودها، فالحوار هو أحد الأسس التي تنبني عليها المجتمعات والمدن الديمقراطية.

أما الحوار الزائف faux dialogue فهو الحوار الذي يعتمد على الصورة الشكلية أكثر من المضمون أو الجوهر، وهو قبول أقوال الآخرين دون مناقشتهم وإظهار القبول والموافقة؛ مما يعرض - بشدة - الوجود الديمقراطي للخطر، فالديمقراطية تعني الحوارَ الحقيقيَّ بين المواطنين Le véritable dialogue entre les citoyens[(١)].

ويتضح معنى الحوار وشروطه وأهدافه من خلال الأساليب الأخرى المتداخلة معه، وهنا يربط (جادامر H. G. Gadamer) بين الحوار والمناقشة أو المحادثة conversation والخطاب باعتبارها وسيلة للوصول إلى الفهم. ويصف (جادامر) المناقشة بأنها عملية يحاول فيها اثنان أن يفهما بعضهما بعضاً، فالانفتاح على (الآخر) هو الخاصية الأساسية

---

(١) Ibid., p p 56-57. وأيضاً: محمود عكام، الحوار من الإنسان إلى الإسلام، في: الإسلام وحوار الحضارات، المؤتمر الدولي الخامس للفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٠، ص ص ٢٥٢-٢٥٥.

للمحادثة، ويأخذ كل منهما وجهة نظر (الآخر) على محمل من الجد حتى يفهم كل منهما ما يقوله (الآخر). وفي سياق النقاش تصبح المعلومة شيئاً غير ثابت أو شيئاً يجب اكتشافه، فهي عملية ممتدة تظهر في التفاعل، حيث يحمل فيه أطراف هذا التفاعل أحكاماً مسبقة أطلق عليها (جادامر) **أفق الفهم العقلي horizon of understanding**، ويتضمن هذا الأفق عدداً من الرؤى التي لها الأفضلية على سواها، من خلال هذه الأحكام المسبقة للفهم تنخرط في فهم الآخرين ومحاولة اكتشاف منطلقاتهم وآفاقهم، وهنا تصبح أفكار الآخرين أكثر معقولية حتى إن لم نتفق معها. فليس المهم - من وجهة نظر (جادامر)- من يفوز بالحوار؛ ولكن المهم هو تحقيق تقدم في الفهم والصالح الإنساني العام. وفي هذا الإطار يأتي (هابرماس) بما أطلق عليه **انصهار وانزياح الآفاق العقلية معاً fusions of horizons**؛ بمعنى أن الاتفاق فيما بين المتناقشين لا يتم فرضه؛ ولكن يعتمد على الاعتقاد والفهم المشترك الذي يأتي من الماضي ونختبره في الحاضر ونحمله معنا في المستقبل[١].

أما الحوار أو الديالوج عند (جادامر) فهو الحديث أو الكلام فيما بين شخصين؛ فهو يدعم نوعاً خاصاً من العلاقات والتفاعل وليس مجرد سؤال وجواب، ولكنه نوع من العلاقة الاجتماعية التي تربط بين المشاركين فيها. ويستلزم الحوار - من وجهة نظره - عدداً من الفضائل والمشاعر منها: الاهتمام concern والالتزام في مواجهة الآخرين، والثقة trust والاعتقاد فيما يقوله الآخرون، والاحترام respect المتبادل، وأخذ الآخرين بعين الاعتبار، والإنصاف بعيداً عن الاحتقار والاستغلال، والتقدير appreciation مما يساعد على الاهتمام بصفات الآخرين،

(١) Dialogue and conversation: the contribution of Gadamer, Habermas, Bohm..,http:// www.infed.org/biblio/b-dialog.htm

والانتماء affection وهو نوع من ميل المشاعر تجاه الآخرين، وأخيراً الأمل hope في الاعتقاد أن أي نقاش يمكن أن يؤدي إلى شيء ممكن وليس مستحيلاً.

فالحوار بالنسبة إلى (جادامر) و (هابرماس) نوع من التبادلية والتماثلية في العلاقات وليس مجرد نوع من العلاقات المتساوية. كما أن العلاقات بين الأطراف في أي حوار تتأثر بعلاقات القوة المادية وغير المادية، حتى إن المعاني الخاصة ببعض الكلمات تفرض فهماً معيناً عن فهم آخر. وبالنسبة إلى (هابرماس) فإن المبدأ المنظم لحياتنا العملية والسياسية هو الموقف الاتصالي المثالي، وهو الموقف الذي يملك فيه كل طرف فرصاً متساوية للمشاركة في الحوار، والذي يتصف بأنه غير مشروط وغير مشوّه من قبل أطرافه[١].

أما (Bohm) فيرى أن الحوار هو طريق لاكتشاف exploring the field of thought جذور كل الأزمات التي تواجه إجراء اتصال حقيقي بين الأفراد والأمم، خاصة أن الحديث المشترك حول الموضوعات التي تهم الأفراد قد يؤدي إلى النزاع والانقسام وأحياناً إلى العنف؛ وهذا يرجع إلى نقص وعيب في عملية التفكير الإنساني. ومن هنا يصبح الحوار أحدَ أشكال التعلم الجماعي collective learning للاختلافات الثقافية في عملية التفكير الإنساني التي تحكم بدورها الأفكار والقيم والمعتقدات، من أجل التوصل إلى نوع من التواصل الحقيقي بعيداً عن العنف والنزاع والانقسام.

---

(١) T. Luckmann, Social communication, dialogue and conversation, in: I. Markovà and K. Foppa (eds.), The dynamics of dialogue, New York, Harvester Wheatsheaf, 1990, p p 45-58. أيضاً Ibid., p p 1-3.

وانظر أيضاً: حسن محمد وجيه، مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٤.

ويفرق (بوم) بين (المناقشة) discussion و (الحوار)؛ ففي (المناقشة) يحمل الأفراد مواقف ثابتة ويتناقشون من أجل إثبات وجهات نظرهم وإقناع الآخرين بالتغيير، على الأقل ينتج من (المناقشة) - من وجهة نظره - نوع من الاتفاق أو الحلول الوسط، دون أن يؤدي النقاش لأي ناتج إبداعي أو خلاق. بينما يكون الهدف الرئيسي للحوار - من وجهة نظره - هو الكشف عن عدم الاتساق في تفكيرنا؛ ومن ثم يمكن اكتشاف أو إعادة بناء نوع من الوعي الجماعي الأصيل والخلاق. فعملية الحوار هنا تشبه نوعاً من اليقظة، ويستتبعها فيض من المعاني المشتركة بين أطراف الحوار.

ومن أكثر الأساليب تداخلاً مع أسلوب الحوار أسلوبا الجدال أو المناظرة، ويرى (بوم) أن الحوار ليس جدالاً debate؛ لأن الحوار هو شكل من أشكال التعاون collaborative بين جانبين أو أكثر تجاه هدف مشترك، بينما الجدال هو شكل من أشكال التعبير عن المعارضة oppositional؛ فهناك جانبان كل منهما ضد الآخر، ويحاول كل منهما أن يثبت خطأ الآخر. في الحوار الهدف الأساسي هو إيجاد أرضية مشتركة، في الجدال الهدف الأساسي هو الفوز بالمناظرة. في الحوار يحاول كل طرف أن يستمع إلى الآخر للوصول إلى فهم واتفاق مشترك، في الجدال يتصيد كل طرف عيوب الطرف الآخر ونقصه وأخطاءه لمهاجمة أفكاره وحججه. في الحوار تتسع المساحة لإمكانية تغيير وجهة نظر أحد الأطراف، بينما في الجدال يؤكد كل طرف على وجهة نظره، وفي الحوار يتم الكشف عن الافتراضات من أجل إعادة تقويمها، وفي الجدال يتم الدفاع عن الافتراضات وكأنها حقائق مطلقة. في الحوار يوجد نوع من الاستبطان وإعادة مراجعة وفحص الدوافع والمشاعر introspection، بينما الجدال هو نقد الآخرين فقط، في الحوار توجد إمكانية للتوصل لحلول أفضل من الحلول الأصلية، في الجدال يتم الدفاع باستماتة عن وجهة نظر

كل طرف. يؤدي الحوار إلى نوع من الأفق الواسع والذهنية المنفتحة التي تعترف بخطئها ولديها رغبة في التغيير، أما الجدال فيخلق ذهنية منغلقة ترى أنها صحيحة دائماً. في الحوار تبقى النهايات دائماً مفتوحة open ended، بينما في الجدال لابد من الوصول إلى خاتمة conclusion.

ويفرق بعضٌ آخر بين (الحوار)، و (الجدال)، و (المفاوضات) negotiation، و (المناظرات العنيفة) polemics، فالجدال - كما سبق توضيحه - يأتي من رغبة أحد الأطراف في إقناع الآخرين من خلال حجج عقلانية أن موقفنا في موضوع ما هو الأفضل من كل الآراء المقابلة. أما (التفاوض) أو المفاوضة فإن الأطراف المشتركة في هذه المفاوضة يريدون أن يحققوا مصالحهم الخاصة بكل الوسائل المتاحة من حجج بلاغية وعقلانية ودبلوماسية، أي كل الأساليب الشفاهية والتعبيرية، وتنتهي المفاوضة بنوع من توفيق الأوضاع أو تسوية الخلافات حول المصالح المتفاوضِ بشأنها بشكل يقبله كل الأطراف. أما (المناظرة أو المجادلة العنيفة) فهي ليست كالجدال أو النقاش الهادئ، فهي لا تسمح للأطراف بالانخراط في العمل المتبادل من أجل شرح وتوضيح موضوع النقاش، حيث لا يرى المجادِل أو المتخاصِم polemicist الطرفَ الآخر أو المرسَل إليه ولا ينظر إليه على أنه شريك في البحث عن الحقيقة، ولكن كطرف مناوئ أو خصم أو عدو على خطأ؛ ويشكل تهديداً للطرف الآخر، ويصبح الهدف هو انتصار أحد الطرفين وكل ما يؤمن به من أفكار. أما الحوار فهو نوع من البحث المشترك والمتعاون عن الحقيقة cooperative search for the truth؛ فهو كشف عن الجوانب الخفية hidden وغير المرئية، وكشفٌ عن الأساس والأرضية ground and foundation التي تقوم عليها جميع العناصر المحيطة بنا في وقتنا الحاضر، ويصبح دور الحوار هو توضيح هذه العناصر وتعريفها وتسميتها.

كما أن الحوار ليس منتدى أو صالوناً ثقافيّاً salon أي تجمع من الأفراد لتجاذب أطراف الحديث. ويرى بعضهم أن الحوار ليس هو الوساطة meditation؛ لأن الحوار يبحث عن الفهم المتبادل وتحقيق التوافق، بينما الوساطة يتحدد فيها هدف كالوصول إلى قرار أو تهدئة لنزاع. كذلك يختلف الحوار عن المحادثة العادية ordinary conversation، فهو محادثة خاصة بين أفراد لهم وجهات نظر مختلفة حول قضايا ذات اهتمام مشترك، ويلتزمون بضرورة حل المشكلة التي يتحاورون بشأنها. ويرى بعضهم أيضاً أن (الحوار) ليس هو السرد أو الحكي أو القصّ narrative؛ فالحوار يتعامل مع أشياء راسخة وثابتة بهدف استكمال وجودها، أما الحكي أو السرد فهو يتعامل مع أحداث وأشياء مرت أو حدثت بهدف تجديد وإعادة ما تغير وزال ليعاد سرده من جديد: لماذا حدث؟ وكيف أصبح؟

ويضع (بوم) شروطاً للحوار؛ وهي أنه على المشتركين في الحوار أن يؤجلوا افتراضاتهم أو مسلماتهم، وهذا لا يعني تجاهل هذه المسلمات أو الافتراضات، ولكن الأهم هو البحث أو القدرة على البحث عن المعاني المشتركة. وأيضاً على المشتركين في الحوار أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم أنداد أو نظراء، فالحوار محادثة بين متساويين من أجل الوصول إلى نوع من الفهم المتبادل والتبصر بمجريات الأمور؛ وكذلك من أجل التوصل إلى إقامة اتصال أو تواصل صادق وحقيقي. ومن الشروط الأخرى التي وضعها (بوم) إرجاء التأكد ومحاولة فهم القضية بدلاً من إيجاد حل لها؛ لأن الهدف الأساسي لأي حوار ليس الوصول إلى قرار، ولكن محاولة الفهم والتبصر والتعرف على وجهات نظر الأفراد والجماعات الأخرى بشأنها، وهذا يساعد بدوره في التعلم من الآخرين والاستماع، والمثابرة على فهم أهداف الآخرين ومقاصدهم؛ بدلاً من التسرع في الحكم عليهم. من الشروط الأخرى مراجعة المقاصد والنوايا،

بعبارة أخرى: لماذا يقول المرء ما يريد قوله، وما الدوافع والبواعث وراء قوله هذا؟ كل ذلك من أجل الوصول إلى حوار بالمعنى الحقيقي والفعال. كذلك مراجعة البديهيات والافتراضات المختلفة لأطراف الحوار حتى لا يحدث تحيُّز ضد فكرةٍ ما أو مع فكرة ما؛ لأننا في هذه الأحيان نتعامل مع حقائق واقعية وليس مع مجرد أفكار وآراء فقط(١).

ولبدء أي حوار لابد من توافر قدر من الاهتمام المتبادل بالموضوع محلِّ الحوار suspension مما يتضمن نوعاً من التركيز والانتباه والاستماع والنظر، وأن يكون عدد المتحاورين متكافئاً ومتنوعاً، ومدة التحاور عادلة وكافية numbers and duration، كما أنه يمتنع في أي حوار وجود نوع من التراتبية أو الهيراركية أو القيادة leadership؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى نوع من السلطوية والتحكم؛ مما يؤثر سلباً في عملية الحوار التي هي علاقة بين متساويين. وبالإضافة لما سبق هناك أيضاً شرط الصدق truth صدق الهدف والغرض الذي من أجله يكون هناك حوار، فمن دون الصدق والثقة سيفتقد أي حوار وظيفته. وهذا الوضوح والثقة اللذان يترتب عليهما الوضوح والمصارحة بعيداً عن التلاعب والتشويش وغسيل الأدمغة والغايات الأيديولوجية والتحيزات والأخطاء؛ وذلك لأن لكل حوار حدوده الخاصة به من خلال معرفة مَنْ هم أطرافه، وما غرضهم من هذا النقاش، وما الأشياء القابلة للنقاش، ولماذا..؟ للوصول إلى آراء حقيقية وليست زائفة.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن هناك شروطاً للمتحاورين أنفسهم، فلابد أن يسأل أطرافُ الحوار أنفسَهم الأسئلة التالية: ما الذي أدافع عنه؟ وبماذا يتعلق؟ وهل أنا أحاول حل القضية أم فهمها؟ وهل لديَّ الاستعداد

---

(١) What is dialogue?, http://www.ivysea.com.
وأيضًا: D. Bohm and others, op.cit., p p 2-5.
وأيضاً: H. López-Garay, Op.cit..

لأن أتأثر بمن حولي؟ وهل أنا مستعد للتعلم؟ ما الذي لم أذكره أو أَقُلْهُ ولماذا؟. ومن ثم تصبح شروط الحوار الناجح هي الاستماعَ بعمق، والتحدثَ بصدق وبكل ما هو حقيقي، وتجنبَ احتكار الحديث، وإعطاءَ الفرصة للجميع، والتخلصَ من الصور النمطية stereotypes، والتخلصَ من عدم الثقة، وتحقيقَ الفهم المتبادل، ومحاولةَ الوصول إلى مجموعة من الأهداف والرؤى المشتركة، ومحاولةَ اكتشاف منظورات جديدة للإبداع واكتشاف الأشياء[1].

بينما ينظر بعضٌ آخر إلى أنواع الحوار على أنه نوع من تبادل أفعال الكلام (مثل الأمر والتأكيد والتساؤل...) بين طرفَيْن أو شريكَيْن، وهنا يصبح الهدف الجماعي لأطراف الحوار هو نفسه الهدفَ الفرديَّ لكل طرف على حدة، من خلال التزاماتهم المشتركة. فإذا كان الهدف هو إثبات شيء ما، فيصبح الالتزام هو عبء هذا الإثبات. وفي هذا الإطار يقسِّم والتُن D. Walton أنواع الحوار إلى[2]:

(١) Ibid., p 4. وأيضاً: D. Bohm and others, Op.cit., p 2. وأيضاً: www.spcomm.uiuc.edu/classes/What is dialogue, وأيضاً: Dialogue, www.co-intelligence.org/P-dialogue.html. وأيضاً: P. Jaroszynski, Dialogue in latin civilization,www.vaxxine.com/hyoomik/lublin/irandialogue/html.

(٢) D. Walton, Types of dialogue, dialectical shifts and fallacies, in: Frans Van Emeren and others (eds.), Argumentation illuminated, Amesterdam, Sicsat, 1992, p p 133 _ 137.

وأيضاً انظر كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية التاريخ والحداثة والتواصل، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٣٧، ص ص ١٤٨-١٥٠.

وأيضاً M. Dascal, Reputation and refutation: Negotiating merit, In: W.Edda and M. Dascal (ed.), Negotiation and Power in dialogic interaction, Amesterdam, John Benjamin publishing company, 2001, pp 3-17.

وانظر أيضاً: حسن وجيه، مرجع سابق. وأيضاً: جان بيير فارنيي، عولمة الثقافة، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢، ص ٩١.

- الحوار الإقناعي persuasion dialogue ويضم - على سبيل المثال - النقاشَ النقدي.
- وحوار البحث عن المعلومات information seeking dialogue ويضم هذا النوع من الحوار -على سبيل المثال - المقابلات وطلب الخبرة أو المشورة أو النصيحة والحوار الاستشاري للخبراء.
- والحوار التفاوضي negotiation dialogue .
- حوار التحقق والبحث inquiry dialogue ويضم - على سبيل المثال - الحوارات التي تجرى حول نتائج البحوث العلمية والبحوث العامة واستطلاعات الرأي العام.
- الحوار الجدالي أو السجالي eristic dialogue ويضم - على سبيل المثال - أشكال النزاع والشجار حول موضوعات معينة.

ويرى Walton أن (الحوار الإقناعي) يتسم بالطابع التنافسي؛ حيث يحاول كل طرف إقناع وحثّ الطرف المناوئ له على قبول أفكاره باستخدام الحجج المنطقية والعقلانية، وهو ما يظهر بوضوح في النقاش النقدي الذي يعتمد على طريقة الأسئلة التعاقبية على طريقة سقراط maieutic. بينما يتسم (حوار التحقق والبحث) بأنه أقل تنافسية؛ لأنه يتعامل مع نتائج أو معلومات محايدة. أما في (الحوار التفاوضي) فالهدف ليس الإقناع ولا التحقق من المعلومات، وإنما عقد اتفاق make a deal بين كل الأطراف المتفاوضة، من خلال أساليب المقايضة والمساومة على بعض المصالح أو الصفقات أو الخبرات المتفاوض بشأنها، وقد يتدخل في هذا الحوار أطراف أخرى هم الوسطاء لتحقيق نوع من الوساطة بين أطراف الحوار الأصليين.

ويختلف (حوار التحقق أو البحث) عن الحوارين السابقين بكونه حواراً تراكمياً وخطياً وليس دائرياً من أجل الوصول إلى بعض البراهين والإثباتات الجماعية لبعض القضايا البحثية، ويمر (حوار التحقق والبحث) بثلاث مراحل: مرحلة جمع المعلومات، ومرحلة تحليل المعلومات للوصول إلى نتائج، وأخيراً مرحلة عرض النتائج ومناقشتها على نطاق واسع من المهتمين والباحثين. أما الحوار السجالي فهدف كل طرف فيه هو الانتقاد بقسوة، والصدام hit out مع الطرف الآخر، كما يسعى كل طرف في بعض الأحيان إلى احتقار وإذلال humiliate الطرف الآخر من أجل هزيمته، وهنا يتمسك كل طرف بوجهة نظره ويقفز من موضوع إلى آخر من أجل الفوز بأي ثمن. ويحذر Walton من قابلية جميع أشكال الحوار الأخرى للتحول dialectical shifts إلى هذا الشكل الأخير الخاص بالحوار السجالي أو الجدالي حتى لو كان من قِبَل أحد أطراف الحوار فقط، إلا أن إحدى مزايا الحوار السجالي أن النزاع والشجار سيصبح بديلاً ويحل محل (الصراع الجسدي)، وأنه متنفَّس لكل المشاعر السلبية والمكبوتة من أجل إقامة علاقات واضحة وصادقة في الأجل الطويل.

وأخيراً وليس بآخر، يضيف البعض آلية (المثاقفة) acculturation (التي هي عكس الممانعة الثقافية déculturation والإبادة الثقافية ethnocide, génocide culturelle)، المستندة إلى مبادئ التواصل والمواءمة والاستيعاب وإعادة البناء في إطار قضية (حوار الحضارات)، كنوع من أنواع الحوار والتواصل الواعي دون نسيان مطلب المواجهة والنقد، **فالمثاقفة النقدية** تعني التواصل والحوار من أجل إعادة بناء الذات أو النقد الذاتي، وتعني أيضاً نقد التمركز الثقافي الغربي. وهنا يعكس التنوع الثقافي - بصورة أو بأخرى - أشكال التنوع الحاصلة بين المجموعات البشرية في التاريخ بحكم اختلاف شروط كينونتها، إلا أن هناك قوانين أخرى تحصل بدورها في التاريخ، وتساهم في تركيب أشكال المثاقفة

التي تعمل على صهر المشترك التاريخي والدفع به في اتجاه بناء المركبات الثقافية التاريخية المتعددة والمتداخلة في الوقت نفسه. يؤكد هذا أهمية فعل التواصل بحكم التفاعل التاريخي الذي يعد سمة ملازمة للحياة البشرية في كل الأزمنة والعصور، كما يؤكد على خاصية التداخل؛ باعتبار أنها لا تنفي التعدد لكنها ترفض التميز اللاتاريخي والنقاء الأخلاقي، وترى بدل ذلك أن الخصوصية التاريخية تعدُّ الإطارَ المحدد والضامن لمختلف إيجابيات التعدد الثقافي. ومن ثم فإن فعل المثاقفة - في إطار هذه النظرة - لا يعني مجرد الاستعارة والنسخ وبناء الأشباه والنظائر، بل إنه يندرج في ضمن أفعال الإبداع التي تسعى إلى إعادة التأسيس أو أفعال التأويل التي تسعى إلى تكييف المعطيات المرجعية المستمدة من الثقافات الأخرى في المكونات الثقافية المحلية.

ثانياً- السياقات المختلفة لمفهوم الحوار:

ازداد الحديث عن (الحوار بين الثقافات) في السياق الراهن؛ باعتباره أحد الأساليب المضادة لعولمة الليبرالية الجديدة، ويعدّ الخطاب في إطار هذا السياق مجرد مشروع وليس حقيقة قائمة، وتهيمن عليه من جهة أخرى القوى الدولية المهيمنة والمسيطرة. ويشير هذا (الحوار) إلى منطق الحضارة المختزلة في حضارة واحدة تحكم التنظيمات المعاصرة وتلقي بظلالها على أي حوار ما بين الثقافات. ويرى البعض أن الحوار ما بين الحضارات هو مشروع لإعادة هيكلة العلاقات بين الأفراد وثقافاتهم من أجل عولمة مبادئ الاستقلالية المشتركة بين الأفراد co-autonomy of persons، والسيادة المشتركة بين الثقافات co-sovereignty of cultures كأنماط مختلفة للحياة، وتجسيد لحرية الجميع؛ مما يجعل هذا الحوار مضاداً ومعارِضاً لاستراتيجية العولمة الليبرالية الجديدة من خلال تقديم

بديل للعالمية التي تأتي من كل أنحاء العالم، ومن أسفل from below بصفة خاصة، ومن خلال الافتراض بأن مفهوم الجنس البشري أو الإنسان هو الحقيقة الوحيدة العالمية human being as a singular universal في ظل سوق عالمي تحول كل شيء فيه إلى لعبة أو سلعة استهلاكية قابلة للتداول وليس إلى معنى حقيقي؛ بما في ذلك الحوار وحججه وبراهينه وموضوعاته وأطرافه(١).

ويقصد بعضهم بالسياق (السياق الواقعي المحيط بأطراف الحوار)، الذي يؤدي إلى التحول من أشكال الحوار الأربعة (الإقناعي والتحققي والتفاوضي والمعلوماتي) التي سبقت الإشارة إليها، إلى الشكل الخامس الخاص بالحوار الجدالي أو النزاعي، وهذا يحدث عندما يبدأ أطراف الحوارات الأربعة الخروجَ عن موضوعهم الأصليّ والتطرّق إلى موضوع جديد لا صلة له بالموضوع الأصلي. فعلى سبيل المثال، قد يتحول حوارٌ تفاوضيٌ إلى نوع من الحوار الجدالي بسبب الخروج عن موضوع التفاوض الأصليّ والدخول في موضوعٍ جديد يتنازع ويتشاجر الأطراف حوله، وقد يحدث هذا التحول الدياليكتيكي بشكل واضح ومحدد أو بشكل غير مرئي وغير ملموس وفيه نوع من السيولة، وهنا قد يتداخل نوعا الحوار ويصبح لدينا حوار مختلط mixed dialogue. وقد يخفّف من وطأة السياق الذي يدفع إلى الحوار السجالي وجودُ أطراف وسيطة أو خبراء للتخفيف من حدة التنازع والشجار، والذي قد تدفع إليه ظروف وعوامل مادية وغير مادية محيطة بسياق الحوار بعيدة عن أهداف السياق الأصلي ومعاييره.

---

(١) Raul Fornet-Betancourt, Philosophical presuppositions of intercultural dialogue, http://www.polylog.org.

وأيضاً: عبد الفتاح الفاوي، العولمة والحوار الحضاري، في: ندوة الإسلام وحوار الحضارات، مرجع سابق، ص ص ٧٠-٨٢.

ومن ثم؛ فإن العولمة هي إحدى الظواهر الكبرى التي تحكم عالمَنا في الوقت الحاضر، والتي لم ينجُ ولن ينجو أحد من آثارها التاريخية. وما زال الجدال دائراً حول مزايا ومساوئ العولمة ونتائجها على الإنسانية جمعاء، ويجهل أنصار العولمة وأعداؤها الاعتباراتِ الخاصَّةَ بالقوى التاريخية الأخلاقية التي تسيِّر حقبتنا التاريخية المعاصرة. أحد هذه الاعتبارات غير الواضحة هو فكرة إنشاء مجتمع دولي للأمم والثقافات؛ أي مجتمع دولي حقيقي truly world community من أهدافه تحقيق حياة أفضل للجنس البشري. ولكن يرى بعضهم أن شروط تحقيق هذا المشروع الحواري من أجل بناء مجتمع إنساني عالمي أكثر عدالة غير قائمة، ويصبح هنا (الحوار) ليس حول أساليب العمل أو البحث الجماعي من أجل تحقيق الحياة والعيش الجيد للجميع، بل حول المشاركة في خلق وإيجاد هذه الشروط من أجل تحقيق (حوار متعدد الثقافات) من أجل فهم الشروط التاريخية التي يمكن أن تشكل المعوقات الحالية لإنجاز هذا المشروع العالمي، ثم بعد ذلك كيفية إقامة مثل هذا الحوار الذي لا ينفصل عن مكونات سياقه؛ وهي اللغة والتاريخ والثقافة، وأيضاً سياق الموقف الخاص بأي حوار.

ويرى بعضهم أن العقبة الأساسية أمام أيّ حوار هي اللغة، واللغة هنا بمعنى الثقافة وليس مجرد رموز أو قواعد نحوية، فاللغة قد تكبّل أو تدفع نحو نمط حياة way of life معين؛ أي مجموعة من الممارسات والتقاليد، أو منظومة من المعايير الخاصَّة بالرشادة والعدالة، أو تصور خاص عن الأخلاق والدين والسياسة والاقتصاد... وإذا ما جردنا اللغة من سياقها الثقافي تصبحُ جثة هامدة أو إطاراً أجوف(١).

ويضم السياق - بجانب المرجعية الواقعية أو السياق الواقعي - المرجعية الذهنية أو السياق الفكري، ومن الجدير بالذكر أن السياق

(١) H. López-Garay, Op.cit., p p 1-3.

الفكري في الغرب يدور منذ عقدين حول عودة البعد الأخلاقي. وهنا تتصاعد أصوات عديدة و يصرّح مفكرون لهم ثقلهم بأن الغرب يمتلك صورة زائفة عن الأخلاق simulacra of morality على المستوى النظري ومستوى الممارسة؛ مما ينذر بكارثة ثقافية. ويرى كثيرون أن الأخلاق تجزّأت وتبعثرت fragmented؛ مما يعني أنه ليس هناك تصور واحد متكامل عن الحياة الصالحة ملزم وفعال valid لكل الأفراد، بل على العكس أصبحت مجموعة من التصورات، ليست بالضرورة متكاملة أو متجانسة بالدرجة الكافية، تقود وتوجه حياة الأفراد في الغرب. ويتساءل (ماكنتير MacIntyre): هل يمكن لمجتمع مجزّأ ثقافياً وأخلاقياً أن يكون قادراً على الحفاظ على تكامل مؤسساته السياسية وحياته المدنية؟ وكيف له أن يشارك في حوار حول تأسيس مجتمع عالمي؟[١].

ويرى (ساندل Sandel) أن الديمقراطيات الغربية بدت وكأنها تعاني من أعراض مرض عضال وهو تآكل الأخلاق، وقد شرع (ساندل) - وهو أحد المفكرين السياسيين البارزين المعاصرين - في تشخيص العلاقة بين حالة الاستياء والسخط في المؤسسات السياسية الديمقراطية الأمريكية وبين القيم والتصورات الأخلاقية الحالية للمواطنين، ووجد أن فقدان الحكم الذاتي وتمزّق البناء الأخلاقي للمجتمع هما المصدران الأساسيان للتوتر في المؤسسات السياسية الأمريكية في الوقت الحاضر؛ مما يؤدي إلى العديد من الانقسامات، وعدم الاستقرار في المجتمع، وتصاعد حدة القضايا الخلافية الأخلاقية والسياسية، مثل: قضية الإجهاض، وتداخلها مع الحق في الحياة؛ وهو حق أساسي في المجتمعات الغربية[٢]. ويرجع (ماكنتير) ذلك إلى سببين: الأول- أن هذه المجتمعات دأبت على تقديم

---

(١) A. MacIntyre, After virtue, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984, P 2.

(٢) M. Sandel, Democracy's discontent, Belknap, Harvard University Press, 1996.

تبريرات عقلانية للأخلاق، والسبب الثاني - أن تآكل البناء الأخلاقي للمجتمع جعل تحقيق هذه المهمة شيئاً مستحيلاً؛ لأنه من الصعب تحويل الاختيارات الأخلاقية moral choices إلى مجرد أمور متعلقة بالتفضيلات الشخصية personal preferences، ويؤدي ذلك إلى جدال بين ما هو أخلاقي وما هو شخصي، ويتم تغليفه بلغة خاصة تشير إلى مجموعة من المعايير الرشيدة والعقلانية(١).

ويشير بعضهم إلى أنه حتى المفاهيم المشتركة، مثل: العدالة والحرية والديمقراطية و... والتي تسمح بوجود أسس مشتركة بين المواطنين لحل القضايا السياسية والاجتماعية المختلفة وإقامة مجتمع موحَّد، يثار حولها الجدل. فقد أثير جدال حول مفهوم (العدالة) في الفكر الليبرالي بدأ في السبعينات على يد (رولز Rawls) مع كتابه (نظرية العدالة)، وما زال هذا الجدال حول تصورات ومفاهيم مختلفة للعدالة - بمعنى الإنصاف وحق التملك والفضيلة الاجتماعية - قائماً في المجتمعات الغربية الحديثة حتى اليوم. وهُوجِمَ مفهوم (رولز) عن العدالة بمعنى الإنصاف من أنصار الاتجاه التحرّري أمثال (نوزيك Nozick) و (فريدمان M. Friedman). ويرى (ساندل) أن كلاً من الجانبين استخدم اللغة نفسها، لغة الحجج العقلانية، والمفردات الأخلاقية نفسها كالعدالة والاستقلالية والحقوق والحرية و...، ومع ذلك لم يكن هناك اتفاق بل وقع مزيد من التشرذم والتجزؤ في الأخلاقيات. والسؤال: إذا لم يكن أفراد الحضارة الغربية يتقاسمون المفاهيمَ الأساسية الأخلاقية والسياسية مثل العدالة، فكيف يمكن أن يشتركوا جميعاً مجتمعاً واحداً في المصير نفسه؟(٢).

---

(١) A. MacIntyre, Op.cit., P P 6-12.

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: J. Rawls, Théorie de la justice, Trad. Par C. Audard, . Paris, Seuil, 1987 وأيضاً: S. Mulhall and A. Swift, Liberals and communitarians, . U.K., Blackwell Publishers, 1996 وأيضاً: أميمة عبود، العدالة في الفكر =

وهنا يتم استدعاء الليبرالية كإطار سياسي لإجراء حوار داخل أو ضمن الثقافة الواحدة وما بين الثقافات المختلفة liberalism: a political framework for intra and intercultural dialogue، ويرى (رولز) أن الفرد في المجتمع الليبرالي يحيا حياة عامة يطبق فيها القيم السياسية المتعلقة بالبناء الأساسي للمجتمع ونظامه القانوني، وحياة خاصة تختص بالقيم الدينية والأخلاقية والمذاهب الشاملة للحياة الصالحة، فهي ليبرالية تحتاج إلى مواطنين لاأخلاقيين a-moral citizens أو يفتقدون حس المسؤولية الأخلاقية(١). وظهر السؤال مرة أخرى: هل مثل هذا الإطار الليبرالي ملائم لقيادة حوار بين الحضارات والثقافات والأمم لإقامة نظام عالمي يتعايش فيه أفراد لديهم مفاهيم أو تصورات دينية وأخلاقية مختلفة؟ ويرى (ماكنتير) أنه من الصعب الوصول إلى حوار مثالي في ظل حوار يركز على القضايا السياسية وأشكال العدالة فقط، وهنا ستصبح الليبرالية الفردية هي النظرة المهيمنة بتصورها الواسع والمحايد عن الخير؛ نظراً لما تتمتع به من قوة، ويصبح تسامحها في مواجهة التصورات المنافسة محدوداً جداً(٢).

ويرى بعضهم أن السياق هو الأرضية أو الخلفية الحالية present ground الذهنية والواقعية، وتُستقى - كما سبق - من الثقافة واللغة والماضي أو الذاكرة التاريخية. فالأرضية المشتركة التي تجمع أفراد الحضارة الغربية وتوحدهم نابعة من التقاليد والقيم والمؤسسات المتوارثة

= الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، ١٩٩٩. وأيضاً: M. Sandel, Op.cit.

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: J. Rawls, libéralisme politique, Trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1996. وأيضاً: H. López-Garay, Op.cit..

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: A. MacIntyre, Whose justice ? Which rationality ?, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p 336.

من الأسلاف، تلك التي يتحدد على أساسها نماذج السلوك وأنماطه أو رؤية العالم. ويرى (ماكنتير) أنه إذا كان مشروع الحداثة أو التنوير قد فشل، فإن هذا يعني أن آخر محاولة غربية لتقديم نمط للحياة الإنسانية قد فشلت، ولا يوجد أي مشروع آخر في الأفق أو حتى الرغبة في الوصول إلى مشروع آخر. فالحداثة هي محاولة تأمين وحماية الأخلاقيات، ولكن على أساس عقلاني، من خلال البحث عن مبادئ عالمية ومجردة ملزمة وفعالة لكل إنسان يتصف بالعقلانية والرشاد. ومن ثم فما يميز الإنسان الحديث هو تاريخه الخاص القائم على حرية الاختيار والإرادة الحرة المستقلة، وكانت النتيجة مجتمعاً لا يجمع أفرادَه تاريخٌ مشترك أو مشروعٌ مشترك للحياة معاً، وأفراداً لا يبحثون إلا عن مصالحهم الفردية واستقلالهم عن بعضهم بعضاً، فيصبح المجتمع مكوناً من مجرد ذوات مجزأة fragmented selves، ويصبح الإنسان الغربي إنساناً منعزلاً بلا تاريخ من أجل إرضاء مؤسساته السياسية الحديثة واستقرارها. وهنا يشير (ساندل) إلى أنه من دون تاريخ لن يكون استمرار بين الحاضر والماضي؛ ومن ثم فلن يكون أي التزام أو مسؤولية أو إمكانية للعمل المشترك بين الذوات الغربية[١].

ويشير بعضهم في هذا الإطار إلى أن (حوار الحضارات) هو حوار من أجل استعادة الغرب قدرته السردية أو الحكائية narrative capacity؛ وهنا تأتي وظيفة الثقافات الأخرى غير الغربية في دعم هذه القدرة أمراً مقبولاً وملائماً، رغم أن هذه الثقافات غير الغربية أيضاً هي في خطر محدّق. ويأتي هذا الخطر من عملية عولمة العقلية الغربية باعتبارها النموذج الأوحد الذي يجب أن يُحتذى؛ وما يستتبع ذلك من تجزئة للغة الأخلاقية. وهنا يقترح بعضهم لضمان نجاح هذا الحوار أن يتم وضع ميثاق ليس لحقوق الإنسان؛ وإنما لواجبات الإنسان human duties مع

---

(١) M. Sandel, Op.cit.. وأيضاً: A. MacIntyre, Op.cit..

التخفيف من الطبيعة الفردية لمعظم حقوق الإنسان، لتبدأ رواية جديدة للحضارة الغربية والإنسانية جمعاء (من أجل استعادة أخلاقياتنا وإنسانيتنا وأن نتحكم في ذواتنا)[١].

أما عن السياق غير الغربي لحوار الحضارات، ولنقل العربيّ على سبيل المثال، فهو واقع مواجهة المشروع الحضاري العربي في مواجهة العولمة، وهنا يتساءل بعضهم[٢]: «... عمنْ يواجه مَنْ؟ هل العولمة باعتبارها تحدياً فعليّاً في الواقع هي التي تقف لنا بالمرصاد؟ أم أن المشروع الحضاريّ العربيّ هو الذي يواجه، والمواجهة هنا مرادف للمقاومة؟ أي تقاوم فعل وأفعال عملية التعولم والتنميط الجاري في العالم؟ ويشمل السياق الفكري أيضاً الموضوعاتِ التاريخية الشائكة التي تسودها المعطيات الجاهزة والمكرورة، وتهيمن عليها المواقف الدائرية المغلقة، وكل محاولة لزحزحة بعض ما هو سائد قد تثير الاعتراض والسخط والرفض. ولكن أفضل ما تثيره هو الجدل الهادف والمسؤول، جدل التاريخ الحي المستند إلى المعطيات القادرة على فك المغلقات وإضاءة السبل، من أجل بلورة مواقف أكثر قوة؛ أي أكثر قدرة على مساعدتنا في مجابهة التحديات بأساليب العمل التاريخي، وهو الأمر الذي يمكن أن يساهم في فكّ الحصار المضروب على الأدمغة والعقول والمجتمعات..».

وفي إطار تلك النظرة تظل العولمة هي العملية المعبِّرة بشكلٍ أساسيّ عن أنواع السياق الفكري والمادي كلها، إلا أنها سيرورة في طور التشكل، وهي إن كانت تعبر عن فعل مجموعة من البُنى الاقتصادية والإعلامية وبطريقة تبدو في الظاهر مستقلة وآلية، فإنها - في العمق - تشكّل مظهراً من مظاهر خيارات إرادية قائمة؛ خيارات سياسية تستند إلى

(١) H. López-Garay, Op.cit., p p 7-12.

(٢) كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ص ١٠٠-١١٤.

توسُّط مؤسسات مالية واقتصادية كبرى، مؤسسات تتجه لتعويض الأدوار التي كانت تمارسها الدول الاستعمارية في مرحلة الإمبريالية التقليدية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وإلى حدود مرحلة الصراع ثنائي القطبية كما تبلور بعد الحرب العالمية الثانية. وفي هذا الإطار يمكن أن يُفتح - على حد قول بعضهم - على هامش سيرورة العولمة إطار للنقاش النقدي المسؤول والمتجه نحو فضح تناقضات الخطابات السياسية والاقتصادية التي يعمل الغرب على ترويجها والدفاع عنها، بعبارة أخرى فإن هامش المناورة مفتوح لكنه لا يكفي للمواجهة[١].

فالعالم - في إطار يتفق وهذه النظرة السابقة - بحاجة إلى مقاومة الحاضر أكثر من التواصل الذي ينادي به (هابرماس)؛ لأن مجتمع المحاورين الحكماء - الذي تنادي به فلسفة الفعل التواصلي - ليس غير تواصل وتفاهم بين أفراد مجتمع عالم (التمركز الغربي على الذات) الذي لا يعترف بعالم الأغيار، وأن وحدة العالم التي تنشدها قوى العولمة المهيمنة ينتفي فيها أي إمكان لتبادل الرأي والتواصل والاجتماع؛ ونصل بذلك إلى ما أسماه (أدورنو) الجدل السالب[٢].

ثالثًا- الإطار المفاهيمي والمنهاجي لتحليل الحوار:

إن (الحوار) في النهاية ليس إلا حواراً حول مفاهيم أو كلمات ومصطلحاتٍ ما، في إطار خطابٍ ما، أو ما بين خطابات أو منظومات فكرية مختلفة؛ ومن ثم فإن التكنيكات أو الأساليب المنهاجية لتحليل (الحوار) هي في الحقيقة تحليل للمفاهيم والأفكار الواردة في فضاء

(١) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) عمر كوش، أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ص٣٧-٣٨.

السجالات والجدالات الخطابية السياسية والتاريخية، وكشف عن معنى تلك المفاهيم والأفكار من خلال التحليل اللغوي. وقد تتحول المفاهيم إلى جزء من آلية الصراع القائمة في الواقع، ويتم ذلك من خلال عمليات الإبراز والإخفاء، وآليات الاستعمال والاستعمال المغالط..، مما يساهم في تحويل المفاهيم المستعملة إلى أدوات مساعدة على تأجيج درجات الصراع والاختلاف والتناحر. ومن ثم تنشأ المفاهيم في المجال المعرفي باعتبارها أدوات للتواصل والحوار والتعقل وتطوير النظر والفهم، وتعزيز الآليات النظرية المساعدة على إيجاد التصورات، وبناء المواقف المساعدة على التفاهم، إلا أنها يمكن أن تستعمل وسائلَ مناهضةً للتواصل عند استعمالها بالطرق التي تشحنها بدلالات مختلفة عن الدلالات التي آلت إليها في سياق صيرورة تشكّلها.

ومن ثم، فالإشكالية المنهاجية تنبع من الطابع المبسّط والمطّاط للمفاهيم المستعملة في مجال التصورات السياسية والاستراتيجية الشائعة في الخطابات السياسية والفكرية، فالصور التي تركب المفاهيم المغلوطة بين الأطراف المتصارعة تساهم بصورة قوية في تحويل كثير من المعطيات الجزئية أو الهامشية إلى معطيات مركزية وعامة. فقد يحصل مثلاً أن يتم استدعاء المفهوم بدلالة تاريخية ترتبط بلحظة من لحظات تشكّله؛ أي ترتبط بلحظة تاريخية لا علاقة لها بالدلالات ولا بالمدلولات الراهنة التي يفترض أن المفهوم أصبح يحملها في سياقات بنائه وإعادة بنائه. فنصبح أمام جدلٍ غير متكافئ نظريّاً، جدلٍ لا يشير إلى معطيات محددة واقعيّاً وتاريخيّاً، وهذا الأمر تترتب عليه معارك وخصومات لا تقوم على تصورات واضحة، بل إن الجدل المغالِط يصبح مهيمناً على فضاء الحوار والتواصل، فينتج عن ذلك عوائق كابحة لآليات الجدل المنتّج. ونصبح - مرة أخرى - أمام تقاطعات في الآراء والمواقف والتصورات لا تسمح بتطوير الحوار، كما لا تسمح بالوصول إلى نتائج محددة ومتفقٍ عليها،

وهذا الأمر يفسر في جانب منه كثيراً من التخندقات السياسية والمذهبية الشائعة في المجال السياسي والمجال العقائدي، في الفكر والواقع المعاصر(١).

كما تنبع الإشكالية المنهاجية أيضاً من انتقال المفاهيم وهجرتها؛ إذ تنتقل المفاهيم - كما يرى بعضهم - كالبشر المهاجرين من إقليم حضاري إلى آخر، ومن عصر أو مجال معرفي إلى آخر عبر عمليات التفاعل والتبادل بين مختلف الأقاليم الحضارية. وجرت هذه العمليات وفق أشكال مختلفة، أهمها عمليات الترجمة والاقتباس و..، وأدت إلى إثراء الحياة الفكرية والثقافية عند توافر شروط الانتقال اللازمة لقبولها في المجال المعرفي والفكري الجديد، بينما لم تؤدِّ إلى إثرائها في أقاليم أخرى، يتوقف ذلك على كيفية الانتقال وشروطه وعوائقه ومختلف عمليات التمثل والتأسيس. ويرتكز كل مفهوم على خلفية ينبثق منها؛ سواء أكانت معرفية أم ثقافية أم علمية أم فلسفية تكسبه خصائص وسمات معينة، وتختلف المفاهيم باختلاف المشكلات التي تعرضها والدلالات التي تحيل إليها(٢).

وقد تأثرت التكنيكات أو الأساليب المنهاجية، والمستمدة من اللغة لتحليل الحوار ومفاهيمه وخطاباته، بتغير مفاهيم اللغة والنصّ والمعنى والكتابة والترجمة والتلقّي والقراءة، وأدى هذا إلى البحث عن العلاقة بين اللغة والفكر، وأصبح السؤال التقليدي: "مَنْ ينتج مَنْ؟ " أهي اللغة التي تنتج الفكر أم الفكر هو الذي ينتج اللغة؟ فلم تعد اللغة أسيرة نظرة أرسطو لها؛ النظرةِ التي تضعها في حدود التعبير التمثيلي أو التصويري حيث تمثل الكلمات المكتوبة والكلام المنطوق الأشياء والمفاهيم التي تنشأ عن

---

(١) كمال عبد اللطيف، مرجع السابق، ص ص ٢١٤-٢٢٦.

(٢) عمر كوش، مرجع سابق، ص ص ٣٩-٤١.

الإدراك الحسي للمحسوسات. وتجعل هذه النظرة اللغة مجموعة من الرموز والدالات طيعة الاستخدام لتحديد الواقع والدلالة عليه بواسطة الحواس.

ولم تتغير هذه النظرة إلا مع الثورة اللغوية التي أحدثها عالم اللغويات (سوسور F. de Saussure) في أوائل القرن العشرين، وأصبح علم اللسانيات يُعدّ ثورة هذا القرن بدءاً من (سوسور) حتى اليوم، وهو الذي عدَّ اللغة نظاماً من الإشارات الاعتباطية arbitrary signs وهي ليست تعبيراً أو تمثيلاً للشيء الذي تشير إليه، إنما هي وحدة لغوية مستقلة تتألف في بنيانها الداخلي من صورة صوتية تدرك بواسطة الحواس هي (الدالّ) ومفهوم هو (المدلول) وهو التصور الذهني الذي يفهم من خلال الدالّ؛ ومن ثم فإن الأفكار ليست شيئاً سابقاً للغة ولا يوجد أي كيان سابق على ظهور اللغة. بعبارة أخرى، إن امتلاك المعاني والأفكار والتجارب ناتج عن امتلاكنا لغة تحتوي وتتضمن تلك الأفكار، وإن الرابط بين اللغة والأفكار هو نظام الإشارات، والإشارة تنشأ من اتحاد الدال (الصورة الصوتية) والمدلول (التصور الذهني)؛ وهي لا توجد إلا في ذهن الإنسان. وتعدُّ اللغة شكلاً كاملاً من الحياة الاجتماعية، فليس ثمة لغة خاصة أو فردية، فهي موجودة وقائمة قبل الذات الفردية للإنسان. كما أن اللغة ليست مجرد شيء يعبر عن الفكر أو يعكسه إنما هي تنتج الفكر، ونستطيع التمييز بين فكرة وأخرى عن طريق الإشارات اللغوية[١].

ونظراً لاختلاف قراءة نصّ كلّ خطاب وتعدد تلك القراءات؛ يتسع التأويل - أو علم الهرمنيوطيقا hermeneutics وهو علم تفسير النصوص الذي يُعنى بالمطالب المرتبطة بالفهم والإدراك والتفسير والتأويل المتعلق

---

(١) F. de Saussure, Cours de linguistiques générale, Paris, Payot, 1978, p p90- 106.
وأيضاً: E. Benveniste, Eléments de linguistique générale, Paris, Gallimard, 1966.

بالنصوص المختلفة - ويمتد ليأخذ أشكالاً مختلفة، فالتأويل هو ممارسة تقنية للنص بوصفه منتجاً مكتوباً، وقد تتسع دائرته وتمتد إلى كل ما هو منتَج ثقافي بُغية النظر في مكوناته ومكنوناته لتحصيل الفهم. ذلك أن أفكارنا ليست انعكاساً للواقع بل هي قراءة له، وهي قراءة تتخذ صيغاً أسطورية وأيديولوجية ودينية ونظرية. وتتوجه نظرية التأويل حديثاً إلى ما هو وراء المنتج النصّيّ أو الثقافيّ لكونها أكثر من منهج في الفهم، وترجع النص إلى اللغة بوصفه ظاهرة خطابية تقبل القراءة والتفكيك. غير أن التأويل لا يكتفي بتفسير النص أو أي أثر ثقافي آخر إنما يسعى إلى فهمه. ولذلك يعتبر (جادامر) اللغةَ عمل الفهم؛ لأن أساسها حقيقة حوارية يتقابل فيها عالِمان لغويّان مختلفان يتداخلان وينجم عن تداخلهما لغةٌ جديدة وتفاهم، فلا يوجد معنى للخطأ والصواب في فهم النص؛ حيث يتمثل المحور الأساسي في الهرمنيوطيقا في الفاصل بين المتكلم والمخاطَب، والاختلافات الزمانية والمكانية، والتمايزات الشخصية وغيرها من الفوارق بينهما، فكل مخاطب ينطلق من الخصوصيات الزمانية والمكانية والظروف الخاصة به ومن مسلماته، أو ما يصطلح عليه بالمصادرات والفرضيات القبلية؛ مما يؤدي إلى حدوث تفاوت في إدراك المخاطَبين من نصٍّ إلى نصٍّ آخر.

ويذهب (جادامر) إلى أن كل تفسير إنما ينبع من حوار بين الماضي والحاضر، وأن محاولاتنا لفهم أي خطاب تعتمد على الأسئلة التي يسمح لنا مناخنا الثقافي الخاص بتوجيهها، ونسعى في الوقت نفسه إلى اكتشاف الأسئلة التي كان الخطاب ذاته يحاول الإجابة عنها. ومن ثم - وطبقاً لوجهة نظر (جادامر) - فإن منظورنا الحاضر يتضمن دائماً علاقة بالماضي، وفي الوقت نفسه لا يمكن إدراك الماضي إلا من خلال المنظور المحدود للحاضر. [ومن الجدير بالذكر أن (التاويل) لا يفصل

بين العارف وموضوع المعرفة في الفهم، وينظر التأويل أو الهرمنيوطيقا إلى (الفهم) من حيث هو انصهار للماضي والحاضر].

وهنا ميز (جادامر) بين نوعين من الفهم: الفهم الجوهري؛ وهو فهم محتوى الحقيقة والتي تنكشف بقراءة النصّ، والفهم القصديّ وهو فهم أهداف ومقاصد صاحب الخطاب أو النصّ. وإن ما قبل التأويل أو الفهم أو القراءة هي آفاق منصهرة أو عوالم متداخلة، فالفهم هو وجود مع الآخر عبر تجربة التواصل الذاتي من أجل فهم الذات وتجربة الآخر. فالحوار هو بحث عن حقيقةٍ ما من خلال منهج معيّن يقوم على أساس أن اللغة هي أداة تواصل وحوار، وكل حقيقة تتقيد بالسياق والاستعمال؛ أي التطبيق والتوظيف والإنتاج وإعادة الإنتاج. وقوام الحوار عند (جادامر) هو السؤال؛ بمعنى التبادل والتداول والتحول، فالحوار والفهم والتفاهم هي مشاركة من أجل الوصول إلى المعنى، وليس امتلاكاً أو هيمنة أو سيطرة لمعنى معين(١).

وترتب على ذلك أن (المعنى) في اللغة هو مجرد مسألة اختلاف، فهو ليس حاضراً في دالّ معين وإنما مبعثر في سلسلة من الدالآت، وهذا ما يعطيه نوعاً من التبعثر بين الحضور والغياب، ويذهب (ديريدا Derrida) إلى أبعد من ذلك مستعيناً بألسنية ما بعد البنيوية التي تفصل بين الدالّ والمدلول، وتنظر إلى اللغة بوصفها سيرورة زمانية، معتبراً أن المعنى يبقى

---

(١) H. Gadamer, Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1976, p p 229-248. وأيضاً:
C.Taylor, La liberté des moderne, Paris, P.U.F., 1997, p p 137-193. وأيضاً:
F. Dallmayr,A Gadamerian perspective on civilisational dialogue, Global Dialogue, Vol.3, N.1, Winter 2001, p p 65-92.
وانظر أيضاً: روبرت هولب، نظرية التلقي مقدمة نظرية، ترجمة عز الدين إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠.

مرتقباً ومؤجلاً رغم انتهاء الكلام، ومؤكّداً أن سيرورة اللغة ذاتها لا تنتهي؛ لذلك لا يتطابق المعنى مع ذاته، وبهذه السيرورة الزمانية للاختلاف يفكك (ديريدا) مقولة كون اللغة بنية محددة من الدالآت والمدلولات كما تحددها الميتافيزيقا، فاللغة قادرة على التشكيل والخلق، وهكذا تتعدد دلالات النصّ التي لا يحدها سياق بعينه، وتغدو تأويلاته لا نهائية، متجاوزاً بذلك حتى نفسه في ترجماته.

ومن هنا جاء (ديريدا) بأسلوب التفكيك deconstruction كتمرّد على كل منهاجية وعلى كل سلطة فكرية؛ مستنداً إلى لغة خاصة يؤرقها التعبير عما لا يعبَّر عنه أو المسكوت عنه أو الهامشي، فالتفكيك - كما يرى بعضهم - هو استراتيجية نقد، وتقويض، وهدم ونقض، وتشريح. ويستدعي التفكيك مفاهيم أخرى تعمل من خلاله ويعمل من خلالها، كمفهوم (الاختلاف) الذي يعني التجزؤ والتأجيل وعدم الاكتمال والمهمّش والمنسيّ والمغيّب. ويشير بعضهم إلى أن التفكيك - في جوهره - ممارسة سياسية يتمخض عنها رؤية مختلفة عن الرؤية السائدة للخطاب المهيمن، حيث يبدو فيها العالم مختلفاً، كما تبدو الأشياء باعتبارها نتاجاً لتاريخ أوسع وأعمق آثاراً للغة واللاوعي والمؤسسات الاجتماعية وممارسات الأقطاب المهيمنة؛ ومن ثم فنحن في حاجة ماسة لحوار التفكيك[١].

ومن ثم تغدو الحقيقة - في منظور الفكر الفلسفي المعاصر - مفعولاً لا فاعلاً، أثراً أو نتيجة لشيء آخر هو إرادة القوة أو السلطة؛ إنها مفعول سلطة، أي إنها من هذا العالم ونتاج ألوان من القسر والإكراه، وحاصل سياسات الحقيقة وأنظمتها التي تسمح بالتمييز بين العبارات الصحيحة

(١) J. Derrida, La voix et la phénomène, Paris, P.U.F., 1967, p 38. وأيضاً: عمر كوش، مرجع سابق، ص ص ١٧٦-١٨١.

والخاطئة. وهذا ما جعل (فوكو) يتحدث عن (اقتصاد سياسي للحقيقة) باعتبار أن هذه الأخيرة موضوع تداول واستهلاك في المؤسسات التربوية والإعلامية والسياسية. ومن ثم ينبغي النظر إلى الحقيقة لا من منظور الحضور بل من منظار الاختفاء والتجلي؛ فالحقيقة تخفي خداعها بإظهاره في الاستعارة والمجاز. وكما يرى (E. Morin): إن فكرة (الحقيقة) هي المنبع الأكبر للخطأ؛ والخطأُ الأساسيُّ يقوم في التملك وحيد الجانب للحقيقة(١).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو الاقتراب الحواري متعدد الأطراف dialogism؛ وهو اقتراب معرفي لدراسة العقل واللغة بوصفها ظواهر تاريخية وثقافية، وترجع جذور هذا الاقتراب إلى الاتجاه (الألماني التعبيري German expressivism) في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، الذي يرى أن اللغة والكلام هما أنشطة اجتماعية تتطور وتتغير باستمرار من خلال التواصل والتفاعل الاجتماعي social interaction and communication؛ آخذاً في الاعتبار السياقات التاريخية والاجتماعية(٢). ويعد الحوار بمعنى التفاعل وجهاً لوجه face- to -face interaction ضرورياً وحيوياً لفهم التغير اللغوي. ويذهب الاتجاه الألماني التعبيري إلى أن اللغة تتطور عندما يتواصل البشر مع بعضهم بعضاً. ويتوقف تحليل ديناميكيات الحوار على تحديد العلاقة بين ثلاثة عناصر: أولاً- الملفوظ أو القول أو الخطاب utterance or conversational contribution، وثانياً- الفهم أو التأويل understanding، وثالثاً- السياق context، ويمكن القول إنه يترتب على ذلك المواقفُ التالية:

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩، ص ص ٢٤-٢٧.

(٢) I. Markovà, Introduction, In: I. Markovà and K. Foppa (eds.), Op.cit., p p 1-23.

١- أن فهم ما يقال يكون بوضعه في سياقاته المختلفة.

٢- أن فهم السياق يكون من خلال ما يقال من ألفاظ وكلمات في أثناء عملية التفاعل.

٣- يمكن بناء أو تجديد السياق من خلال إنتاج و/أو فهم ما يقال من ملفوظات أو كلمات. فالتواصل ليس مجرد نقل لمعانٍ ثابتة، والحوار ليس مجرد نص جامد ومحايد ومحدد وساكن وله معنى أساسي fixed static text with an intrinsic meaning، بل إن الحوار هو المكان الذي يتم فيه فعاليات بناء وإعادة بناء المعنى؛ ومن ثم فإن الحوار يعبر ويعكس ويحدد العلاقات الاجتماعية والثقافية(١).

وهناك اتجاه آخر يطلق عليه الاتجاه التداولي في تحليل الخطاب، وأحد تكنيكاته هو نظرية أفعال الكلام speech act theory أو أداة تحليل أثر أفعال الكلام والبحث عن المسكوت عنه في النص عند (أوستين Austin) و (سيرل Searle). وهكذا نقلت (أفعال الكلام) الاهتمام من اللغة المجرّدة إلى اللغة المستعمَلة من خلال التواصل والتفاعل الاجتماعيين، وقد ذهب أوستن تأسيساً على ذلك إلى أن فعل الكلام يفترض قدرة تواصلية ومعرفة أوسع، فالمتكلم الذي يريد تبليغ فكرةٍ ما ينبغي له أن يعرف كيف يبلغ غرضه. وقسّم (أوستن) الفعل اللغوي إلى ثلاثة أنواع مختلفة ومتمايزة حسب القوة اللغوية هي: الفعل التعبيري locutionary الذي يكتفي بإصدار عبارة التلفظ اللغوي العادي، والفعل الغرضي أو فعل القصد illocutionary ومجاله المقاصد المعبَّر عنها كالوعد والطلب والتقرير والنفي والوعيد والقسم والجدل والتأكيد

---

(١) P. Linell, The power of dialogue dynamics, in: I. Markovà..(eds.), Op.cit.,p p 147-150.

والاستفهام والأمر والتنبيه والرجاء... وقد ذهب (سيرل) إلى أن الفعل الغرضي أو فعل القصد يتضمن قوتين غرضيتين؛ إحداهما مباشرة تستفاد من أسلوب الجملة التي يرد فيها الفعل، والثانية غير مباشرة تأتي من غرض المتكلم، فقد يكون الغرض المباشر شيئاً والغرض غير المباشر شيئاً آخر، والفعل التأثيري perlocutionary ومجاله التأثير الحاصل والناتج عن (قول فعلٍ ما)، وهنا يشترط أن يؤخذ في الاعتبار الظروف الزمانية والمكانية التي يجري فيها الحوار بين متخاطبين أو متحاورين قد يشتركون في الأطر المرجعية نفسها ويبدون استعداداً للحوار، وأن يكون المتكلم قادراً على تبليغ غرضه بوضوح كاف[١].

كما أن المخاطَب أو المرسَل إليه أو المتلقي ينبغي أن يكون قادراً على فهم غرض المتكلم من خلال تحليل القيمة التداولية لأفعال الكلام لرصد ما يستكنّ في ثنايا الخطاب أو الحوار من مقاصد خفية غير مصرح بها، من خلال البحث عن المسكوت عنه في النص، والذي يندرج تحته عدة أشكال: أولاً- المفترض présupposé وهو ما يشترك في معرفته نظريّاً وضمنيّاً المرسِل والمرسَل إليه من إطارٍ مرجعي وعقائد ومسلمات؛ وهو الأمر الحاصل بشأنه إجماع. وثانيًا- الإشارة من طرف خفي sous entendu حيث يقصد المرسِل ضمنًا لفت نظر المرسَل إليه إلى أمر فاته أو يدور في خاطره مستخدماً فنون قلب الحقائق والإشارات المتضمنة الواردة في غير محلها. وثالثاً- الإضمار أو التضمين implicite ويقوم على استنتاج ضمني يقتضيه سياق المنطوق الذي يتحدد بشبكة من العلاقات المتداخلة

(١) D. Tannen, That's not what I mean, New York, William Moorow and co. Inc., 1986 أيضاً: J. Austin, Quand dire c'est faire, Traduit par G. Lane, Paris, Seuil, 1970. أيضاً: J. R. Searle, Speech acts: An essay in the philosophy of language, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979.

المتوارية، ويوسع القارئ أن يوظف هذا الإضمار أو التضمين لاستخلاص معنى النصوص والتنبؤ بالنصوص والخطابات اللاحقة[١].

ومن النماذج الأخرى المقترحة لتحليل الخطابات الحوارية الاتجاه اللغوي البراجماتي لـ (فيتجنشتين Wittgenstein) في تحليل المفاهيم، ويتبنى هذا النموذج التصور الخاص بالاتجاه اللغوي البراجماتي لـ (فيتجنشتين) في تحليل المفاهيم (خاصة كما جاء في أعماله الأخيرة)، هذا الاتجاه الذي يرى أن استحداث مفاهيم جديدة (ألعاب كلامية جديدة على حد قوله) أو التخلص من مفاهيم قديمة (ألعاب كلامية قديمة) يشكل جوهر الحركة في أي نظرية أو نسق فكري؛ حيث تنطوي هذه الحركة أو هذه الديناميكية على نوع من التناقضات الداخلية والتعارضات والتجاوزات والصراعات حول القواعد المنظمة؛ مما يساعد على إعادة إنتاج مفاهيم جديدة ومن ثم تجديدِ النظرية أو ذلك النسق الفكري.

فلكل مفهوم منطقه الخاص في الاستعمال الذي يحدد طريقة عمله، وهو الذي يخلق سياقه المحدد والمناسب لاستعماله، كما يتغير معنى المفهوم تبعاً لتغير استعماله، وقد تتطور وتتولد معانٍ لاستعمالٍ غير مسبوق للمفاهيم، كما تكتسب المفاهيم معانيَ جديدة إذا كان استعمالها جديداً. وينطلق هذا النموذج من عدة افتراضات:

أولاً- أن معنى أي كلمة هو استعمالاتها في (ألعاب اللغة المنوّعة) التي تلعب الكلمة دوراً فيها وليس تعريفها؛ لأن التعريف يمكن تأويله بصورة منوّعة في كل حالة.

---

(١) D. Maingueneau, Initiations aux méthodes de l'analyse du discours, Paris, Hachette Univ., D. Maingueneau, Nouvelles tendances en analyse du discoursu, 1976 p p 133-138. وأيضاً: Paris, Hachette, 1987, p p 55-58.

ثانياً- ليس هناك معنى اتفاقي حول استعمال معين لأي كلمة، فلابد من البحث عن استعمال كل كلمة على حدة حتى لو كان هناك تشابه.

ثالثاً- كما توجد أنواع مختلفة وعديدة من الألعاب، فكذلك توجد أنواع مختلفة وعديدة من المعاني، ولا يمكن أن تتطابق جميعها في الاستعمال، فلكل معنى سياقه الذي يدعيه والمواقف الفعلية التي يظهر فيها والظروف الخاصة به.

ومن ثم فأي خطاب لا يقدم لنا معنى للمفاهيم بل يقدم لنا كيفية استعمالاتها وهدفَهُ من هذا الاستعمال، فلا يجب أن نسأل عن المعنى بل عن الاستخدام.

ويتكون هذا الاتجاه التحليلي من الناحية الإجرائية من المفاهيم أو العناصر التحليلية الرئيسية التالية[١]:

■ مفهوم ألعاب الكلام jeux de langage:

ويقصد بمفهوم (اللعبة) هنا أيّ نشاط إنساني أو مؤسسي يعمل طبقاً لقواعد معينة، وجاء هنا (فيتجنشتين) بمثاله عن لعبة الشطرنج التي تقتضي اتباع عدد من القواعد فيما بينها، تلك التي تحدد الوظائف والحركة المسموح بها للقطع المختلفة، وتأتي تلك القواعد من الاستخدام والممارسة، ومن الاتفاق أو العرف والتقاليد المتبعة عادة. وتعتمد (لعبة اللغة) أساساً على بيان طريقة الاستعمال الفعلي للغة دون العناية بمعنى الكلمات، فالمفاهيم هي كالأدوات تتنوع استعمالاتها، وإننا نخطئ في استعمال المفهوم عندما نستعمل مفهوماً غير الذي نريده، كما نخطئ

---

(١) L. Wittgenstein, Tractacus logico-philosophicus suivie de: Investigations philosophiques, L. Wittgenstein, Fiches, Paris, Gallimard, 1970, p p 293-294.

أيضاً: Traduit par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p p 125-126.

عندما نستعمل أداة لغرض غير الذي نقصده. وهناك تنوع ضخم في ألعاب اللغة في الحياة اليومية تربطها شبكة معقدة من التشابهات والعلاقات تتداخل وتتشابك كما في حالة التشابهات بين أفراد العائلة.

■ **مفهوم شكل أو صورة أو نمط الحياة forme de vie:**

صورة الحياة هي اللغة التي تعبر عن طريقة السلوك والحياة في المجتمع، وإن لغة خطاب معين تعبر عن مثال لشكل أو صورة الحياة أو الواقع، وتتعدد صور وأشكال الحياة بقدر ما تتعدد المفاهيم التي تعبر كل منها عن شكل أو صورة أو نمط حياة. ويقصد به السياق contexte الذي يخلقه كل خطاب تتم فيه ممارسة المفاهيم أو الألعاب اللغوية الخاصة به، والذي تستمد منه التغيرات اللغوية للمفاهيم معناها؛ سواء كان هذا السياق يعبر عن نسق فكري أو عن واقع.

■ **مفهوم القاعدة règle:**

ويقصد بها نوعان من القواعد: قواعد منظمة règles régulatrices، وقواعد منشئة أو مؤسِّسة règles constitutives التي هي الإطار المرجعي أو المنظور الفكري الذي يحكم المفاهيم. الأولى تنظم الأشكال المختلفة للمفاهيم بشكل مسبق ومستقل عن الواقع، بينما الثانية لا تنظم فقط بل تخلق أشكالاً جديدة منظمة للمفاهيم (أو الألعاب اللغوية المختلفة). ولا تعني قواعدُ المفهوم ومنطلقاتُه أنها حاكمة لكل الاحتمالات، وأن استعمال المفهوم ليس مقيداً في كل موضع بالقواعد، فالقواعد أيضاً التي تعبر عن التشابه العائلي تغطي أشياء كثيرة مختلفة غير أنها مرتبطة. فهي تشبه قواعد الألعاب، فهي اختيارية ومرنة حتى لو كانت حاكمة وقانونية، فهي بمثابة استعمالات للاستعمال.

■ مفهوم التطور أو التغير المفاجئ coup innovant:

ويقصد به أن ظهور أي مفهوم جديد أو مغاير هو تطور للألعاب القديمة السائدة، أو انقلاب تجديدي غير مسبوق بالنسبة إلى قواعد اللعبة ونمط الحياة السائد أو السياق الذي ظهر فيه هذا التطور، فهو خروج عن الأفعال النمطية- actions typiques لما هو مألوف.

وإذا ما طبقنا ما سبق على أي مفهوم - واعتباره بمثابة لعبة - حيث يكون مؤسّساً بقواعد عامة ومشتركة بين من يستخدمونه - أو اللاعبين أو المتحاورين - فإن تطبيق هذه القواعد يتضمن في داخله امتلاك معنى اجتماعي وسياسي، وهذا المعنى يرتبط بدوره بجماعة ما تقوم بممارسة هذا المعنى، بل يعد أحد شروط الانتماء للجماعة هو الاعتراف بل وإتقان تلك القواعد التي ينادي بها الإطار المرجعي السائد، وإذا قام أي مفكر - أو لاعب - بأي تغيير مفاجئ وبشكل لا يتطابق مع القواعد فإن هذا اللاعب يكون جزاؤه الاستبعادَ كعضو في الجماعة، أو يكون هذا التغيير الذي قام به - سواء كان نقدياً أو متجاوزاً أو توفيقيّاً - معترفاً به من قبل آخرين في شبكة جديدة من الألعاب والعلاقات المفاهيمية الجديدة أو البديلة؛ مما يترتب عليه إنتاج مفاهيم أو ألعاب جديدة وقواعد مرجعية جديدة من قبل منتجين أو لاعبين جدد في إطار سياق مجتمعي جديد.

فالمفاهيم والأفكار والموضوعات ما هي إلا ألعاب تخضع لقواعد معينة règles de jeux؛ وهي تتشابه مع ألعاب الكلام التي تحكم أيَّ نص أو خطاب، والتي جاء بها (فيتجنشتين)، فالمسألة ليست كون المفهوم صحيحاً أو لا، ولكن كيف يُستخدم هذا المفهوم ويَعمل في إطار أي خطاب في فترة تاريخية معينة تحدد أيّاً من المفاهيم والأفكار يمكن قبوله وأيها يتم استبعاده أو استبداله، وهذه الألعاب لا تتصف بالعالمية؛ وهي

ليست ألعاباً تاريخية؛ وإنما هي بمثابة تغيرات في الممارسات الخطابية لمعرفة كيفية تشكل أيّ خطاب.

وانطلاقاً من ذلك يجب التفرقة بين الكلمة بالمعنى النظري أو الاصطلاحي؛ أي استدعاء سلسلة كاملة من الأسماء والظواهر والتصنيفات والمفاهيم والتعميمات، وبين الكلمة عند استخدامها، وبين معنى الكلمة في سياقها عند الممارسة، فقد يكون هناك تقارب بين ممارسات معينة في المعنى وليس في استخدام الكلمة أو المفهوم المعبِّر عنها. فالخطاب هو مجموعة من الكلمات والاستخدامات والممارسات words, uses and practices، وهو ظاهرة اجتماعية وثقافية بالأساس، وحتى يستطيع أي خطاب أن يوجد على الساحة الفكرية لابد أن يشترك أعضاء الجماعة التي يوجه إليها هذا الخطاب في لغة واحدة وفي مجموعة من الخبرات المشتركة التي تمكنهم من فهم كل منهم للآخر. فمن المهم الاشتراك في خلفية عامة مشتركة وليس فقط في المنتج اللغوي واللفظي من أجل فهم العملية الخطابية التي تتم على مستويين: مستوى إعادة البناء reconstruction من خلال الخطاب نفسه وفي إطار سياقه، ومستوى التعايش coexist بين هذا الخطاب والخطابات الأخرى؛ أي تقويم المساحة التي يحتلها هذا الخطاب مقارنة بالخطابات الأخرى.

فالخطاب هو المساحة أو الخلفية أو الخبرة الثقافية والاجتماعية التي يتم فيها استيعاب المنتجات اللفظية والكلامية وتحويلها إلى وحدات كلية أو إلى نصوص بواسطة المتلقين يمكن فهمها من خلال بعض الاستعارات أو الكنايات أو الأفعال المعبّر عنها بالكلام بأشكال الوحدات الكلامية الصغرى والكبرى كافة، أي بأشكال الكلمات والجمل والعبارات؛ ومن ثم تصبح للكلمات قوة وفعالية كبرى، وهذا الاستيعاب النصي للمنتجات اللفظية يتم بشكل تلقائي غير ملحوظ ويؤثر في فهم العملية الخطابية ككل.

وتتم عملية تحويل الخطاب إلى نصٍّ بمعنى تحويل المجموعات المتفرقة من المعاني والكلمات والممارسات إلى وحدة كلية منظمة بواسطة المتلقي؛ ومن ثم يصبح لدينا عدة خطابات فرعية متميزة عن الخطاب الأصلي، كل مجموعة تتحول أيضاً إلى نصٍّ وهكذا[١].

ويقترب هذا التصور من الاقترابين الأركيولوجي archéologie والجينالوجي généalogie لفوكو Foucault لتتبع نسب الأفكار والمفاهيم وسلسلة التغيرات في كل من الممارسة أو التطبيق والخطاب النظري والسياق المحيط بهما، دون البحث عن بدايةٍ أولى أو مصدرٍ أصليّ يمكن الرجوع إليه، فليس هناك نقطة صفر في تاريخ أي مفهوم؛ لأن التطور التاريخي ليس إلا سلسلة من الأحداث المتناثرة وما يرتبط بها من تبدّلات وتحوّلات وتغيّرات في المعنى، فليس هناك بداية أولى وإنما بدايات متعددة، فلا يوجد معنى محدد لأي مفهوم، وإنما لابد من اكتشافه[٢]. فالتاريخ هو هذا الامتداد المتقطع من الممارسة الخطابية، وكل ممارسة هي مجموعة من القواعد والإجراءات التي تحكم إنتاج الخطابات الفكرية، التي تنتج داخل عالمٍ فعليّ من صراع القوة، فالقوة يتم الوصول إليها بواسطة الخطاب. ويرى (فوكو) أن دعاوى الموضوعية التي تقال لحساب خطابات معينة هي دعاوى زائفة؛ إذ ليس هناك خطابات صادقة بالمعنى المطلق، بل إن كل ما هنالك خطابات قوية بدرجة أو بأخرى.

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل تطبيقاً لهذا النموذج على الجدال الدائر حول مفهوم العدالة في الفكر الليبرالي الجديد في: أميمة عبود، مرجع سابق.

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: M. Foucault, l'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p 182. وأيضاً: L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971, p 67. وأيضاً: Nietzsche, genealogy, history, in: P. Rainbow (ed.), Foucault reader, Harmondsworth, Peregrine books, 1986, p p 76-100.

رابعاً - موضوعات بعض النماذج والأنماط الحوارية وأطرافها وسماتها:

تمثل أنماط الحوار خصائص وأنماطاً مميزة لثقافةٍ ما أو ذهنيةٍ أو عقليةٍ ما تعيش في إطارٍ ثقافيٍّ ما وينشأ فيما بينها، وبينها وبين أطر ثقافية أخرى، نوع من التواصل والحوار. فمثلاً يجد بعضهم[1] أن الخصائص المميزة لثقافة البحر الأبيض المتوسط تنقسم إلى أنماط تتكرر في مختلف الوثنيات التي عرفها العالم القديم، كما تتكرر في أديان التوحيد الثلاثة، وكلها حقائق تدل على وجود تواصل ثقافي بين شعوب العالم القديم؛ حيث انتشرت عبادة (إيزيس) في جميع الأمصار في اليونان وروما وبريطانية وإيرلندة، وكيف أثرت مدرسة (عين شمس) في نشأة الفكر اليوناني، وكيف أن الفيثاغورثية والأفلاطونية الحديثة وفلسفة الواصلين أو العارفين بالله؛ تلك التي يسمونها فلسفة الغنوص، كانت ثمرة زواج العقل اليوناني من العقل المصري، أو كيف أن الآلهة اليونانية والمصرية اندمجت في مصر اليونانية والرومانية، فالتجربة الصوفية ذاتها تجرّد في صورة قضية منطقية بل قضية رياضية؛ وهنا يمكن الإشارة إلى التقاليد الأرسطاطالسية العقلانية في التجربة الدينية وفي الميتافيزيقا الدينية كما أرساها القديس (توما الأكويني) في العالم المسيحي، وكما أرساها أئمة السُّنة والمعتزلة في العالم الإسلامي. وإن القدرة على إدماج الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية عن الله والعالم هي إحدى الخصائص المميزة لثقافة البحر الأبيض المتوسط، وهي تتجلى في كتاب الموتى وكتاب الخليقة عند البابليين إلى الكتاب المقدس والقرآن الكريم، ومن أفلاطون وأرسطو إلى المفسرين القدامى والمحدثين.

---

(١) لويس عوض، دراسات في الحضارة، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٩، ص ٤٦-٤٧.

ومن الخصائص الأخرى المميزة لثقافة البحر الأبيض المتوسط[١] المبدأ المتعلق بتجربة (الحياة في الكل)؛ وهو الإحساس العميق بوحدة الوجود، وهو التسامي الدائم بما هو جزئي إلى ما هو كلي. وهذا يتم أحياناً من خلال العقل فيؤدي إلى الفلسفة، وهو يتم أحياناً من خلال الخيال فيؤدي إلى الدين أو إلى السحر، وهو يتم في أحيان أخرى من خلال الحدْس فيؤدي إلى التصوف أو القداسة. بينما تقوم بعض الثقافات الأخرى كثقافة العالم الأنجلوساكسوني في جوهرها على المبدأ المضادّ، فالحركة فيها ليست من الكلي إلى الجزئي ولكن من الجزئي إلى الكلي، وهي تتجه إلى المنهج الاستقرائي أكثر من اتجاهها إلى المنهج الاستنتاجي، وهي تجريبية أكثر منها تجريدية، وهي براجماتية ونسبية أكثر منها قطعية ومطلقة، وقوتها الحقيقية في العلوم الوضعية والتطبيقية والاستقرائية والتجريبية التي تتعامل مع المحسوسات والجزئيات. وكثيراً ما نجد هذه الثقافات الأنجلوساكسونية تضيق بالتفلسف وبالاجتهاد العقلي، وقوتها الحقيقية ليست في الفلسفة التأملية ولا في الفكر الديني، حتى الفضيلة، أو ما يسمى بالأخلاق، نجدها عند هذه الشعوب الأنجلوساكسونية - أساساً - اجتهاداً فردياً وليست انصياعاً لمقياس شائع أو مملى، وهم لا يبدؤون فكرة تغيير العالم ولكن ينتهون بتغييره فعلاً.

هذه بعض الخصائص المميزة لثقافة البحر الأبيض المتوسط، نجدها - كما يرى بعضهم - في الثقافات المصرية والآشورية والبابلية واليونانية واللاتينية والعبرية والعربية، نجدها في الوثنية وفي المسيحية الكاثوليكية وفي المسيحية الأرثوذكسية؛ كما نجدها في الإسلام، فهي تمثل تجريد العلاقة بين الفكر والعالم الخارجي، بين الله والإنسان. إن ثقافة البحر الأبيض المتوسط تجسد سعيَ الإنسان الدائم إلى البحث عن غائية كلية،

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: المرجع السابق، ص ص ٤٨-٥٢.

وإلى البحث عن أخلاق موضوعية لاشخصية. وقد افتتحت عدة مراكز لدراسات البحر الأبيض والشرق الأوسط منذ السبعينات؛ مركزان في روما ومركز في أثينا، وكان التساؤل عن وجوب إنشاء مركز مصري لدراسات البحر الأبيض المتوسط منذ الثمانينات؛ من أجل تعميق كافة الروابط المشروعة من ثقافية واقتصادية وسياسية.

وقد كانت المواجهات المستمرة بين شمال البحر المتوسط وجنوبه تنتهي بعد تصارع الأضداد إلى تداخل الأضداد، ثم تبدأ حلقة جديدة من الصراع ثم يبدأ التداخل والمصالحة التي بها تظهر الحضارة المركّبة الجديدة التي تتضمن داخل أحشائها وفي قسماتها خير ما في الحضارتين المتواجهتين المتصارعتين. وحيث تريد حضارة أن تبيد حضارة لن يكون هناك حوار ولا مصالحة ولا حضارة أرقى تخرج من تداخل الحضارتين المتصارعتين، وإنما يوجد عقم وانفراد بالوجود مرادف للانتحار؛ انتحارِ الحضارة السائدة.

ومن ثم يتضح مما سبق أن الحوار منهج والديمقراطية منهج والحرية منهج، وهذه المناهج أو الطرق أو الدروب لابد أن تلتمس الغايات، فهي ليست غاية في حد ذاتها؛ بل وسائل لتحقيق غايات إنسانية، على رأسها الإبداع المؤسَّس على تراثنا في الدين والسياسة والاقتصاد والآداب والفنون والقيم الاجتماعية والأخلاقية والجمالية[1].

وفي ضوء ما سبق وباستعراض بعض الموضوعات المطروحة في الحالات والأنماط الحوارية الحالية، نجد أنه بالنسبة إلى نموذج الحوار ما بين الثقافات العربي - الفرانكفوني، فإن أطرافه هم ممثلو الخطاب الرسمي في العالم العربي من جهة؛ والممثلون الرسميون للدائرة الثقافية الفرانكفونية من جهة أخرى. وقد دارت موضوعاته الأساسية -التي تم

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣، ص ص ١٨٤-١٨٥.

تناولها خلال اللقاء الذي نظمته المنظمة الدولية للفرانكفونية الذي تم في العاصمة الفرنسية في معهد العالم العربي ٣١ أيار/ مايو ٢٠٠٠- حول حقوق الإنسان والتنوع الثقافي والعولمة. وأكد (بطرس غالي) أمين عام المنظمة الدولية للفرانكفونية في افتتاحية هذا المؤتمر أنه من دون التفاعل الثقافي واللغوي القائم على نوع من التبادلية لن يكون هناك حوار مستمر ودائم. وما يسعى إليه هذا الحوار العربي - الفرانكفوني ليس فقط الحفاظ على اللغة والثقافة الفرانكفونية في مواجهة انتشار وهيمنة اللغة والثقافة الأنجلو-أمريكية، فهذا هو التحدي الأساسي في هذا الحوار، وليس انعكاساته الرمزية فقط؛ بل السياسية والجغرافية والاقتصادية والاستراتيجية أيضاً[1].

وفي هذا الإطار أيضاً وباستعراض موضوعات وأطراف بعض النماذج الحوارية الأخرى[2]، نجد الحوار البوذي-المسيحي، والحوار

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: Francophonie: Organisation Internationale de la Francophonie (OIF), Monde Arabe- un dialogue des cultures, Institut du Monde Arabe (IMA), 30,31 mai 2000.

وأيضاً: OIF, de Beyrouth: Dialogue des Cultures, www. Owil.org/Beyrouth.htm

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: Society for Buddhist - Christian Studies, Buddhism, Christianity, and Global Healing, sixth international conference, Washington, Pacific Lutheran University, Tacoma, August 5-12, 2000, www.innerexplorations.com/ewtext/6th.htm. وأيضاً: Muslim-Buddhist Dialogue series, New York, Columbia University, March 7, 2002. وأيضاً: The New Asia, Kuala Lumpur, Malaysia, May 11, 2002. وأيضاً: Millenium Interfaith Dialogue Series, Jakarta, July 30, 2002. وأيضاً: UNESCO, Conference on: Global Ethics and Good Governance- Buddhist - Muslim Dialogue, Paris, 5-7 May 2003. وأيضاً: حسن حنفي، رؤوف عباس وآخرون، الحوار الحضاري الإسلامي-الآسيوي، أوراق آسيوية، مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، العدد ٢٩، أغسطس ٢٠٠١.

الإسلامي-البوذي؛ حيث كانت المجالات والموضوعات المطروحة في إطار النموذج الأول تدور حول النزعة الاستهلاكية والأخلاق العالمية، والتدريب على التأمل، والعمل الاجتماعي، والقضايا البيئية، وقضايا النوع، ودور الدين كعامل مخفف للعنف والصراع، وقضايا القهر الاقتصادي والسياسي والعرقي، وقضايا التعليم، والقضايا الجنسية، وقضايا الإعلام والاتصال والفن والتعددية الثقافية، والقضايا الخلافية في نظرة كل من البوذية والمسيحية للواقع. بينما دارت موضوعات الحوار الإسلامي - البوذي حول قضايا[؛] الاعتقاد والإيمان، والفهم والتعاون والتحالف، والتسامح، وذلك من أجل تدعيم الممارسات الأخلاقية في المجتمعات المفتوحة التي تشكل خطراً على تلك الديانات التقليدية، وإن الهدف من هذه العملية الحوارية هو الكفاح من أجل تأمين استمرار الدين وملاءمته للقرن الواحد والعشرين، وأيضاً من أجل إقامة مجتمعات إيمانية حقيقية تقوم على التفاعل والتبادل فيما بينها؛ لأننا جميعًا نحيا في عالم واحد؛ مما يجعل من الضروري أن تتعارف الأديان والثقافات المختلفة وتعملَ من أجل السلام بعيداً عن الصراع والعنف، مع تأكيد كل من الإسلام والبوذية على الصدق والتنوع. وكلاهما يرفض النزعة الاستهلاكية المادية والقوة والجشع والطمع؛ وهو ما يزداد في ظل الموقف الحالي للعولمة، مع ضرورة التأكيد على القيم الروحية والإنسانية والأخلاقية والمجتمعية.

كما ينطلق الحوار بين البوذية والإسلام من مجموعة من المسلمات المشتركة؛ من أهمها: المساواة بين البشر، والعيش في سلام مع الطبيعة، والإيمان بقدسية الله وتعاليه، وأن العدالة هي المبدأ الأساسي، وأن الشفقة والتعاطف من المبادئ الأساسية لكليهما، والتأكيد أيضاً على المجتمع المتناسق والمتكامل الذي يتمتع بمستوى من التجانس في

العلاقات بين أفراده.. فضلاً عن الاهتمام بمسألة الأمن الإنساني القائم على الجانب الروحي الذي يمتد ليشمل الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأساسية، وأن هذا الحوار الإيماني لا يمنع الالتزام بالقضايا التي تؤثر في المجتمع كالعدالة الاجتماعية والفقر والانتشار النووي وغيرها؛ من أجل إحلال السلام العالمي القائم على الجانب الإيماني أو الروحاني. ومن الموضوعات الأخرى التي اهتم بها هذا الحوار قضية أهمية الحوار بين الأديان، خاصة في ظل المجتمعات التعددية، وردّ فعل الدين للعنف، ودور الدين في تعميق أو تكريس ثقافة السلام، وضرورة الوصول إلى نوع من المبادئ الأخلاقية العالمية التي تساعد بدورها على تحقيق الحكم الرشيد.

وإذا ما انتقلنا إلى نمط أو خبرة أخرى محلية؛ وهي خبرة العلاقات الإسلامية-المسيحية في مصر في السبعينات والثمانينات فإننا نجد أن السياق التاريخي والمواطنة كانا من أهم المحددات التي حكمت الخبرة الحوارية بين الطرفين، وقد خلص بعض الباحثين إلى رصد عدة أشكال للحوار بين المسلمين والأقباط وهي[1]: أولاً- الحوار من خلال الحياة المشتركة؛ حيث يمضي أصحاب الأديان فيها لبناء الواقع وتطويره ومواجهة التحديات التي تواجههم معاً، وهنا يكون ثمة تناسق بين الأهداف المطلوب تحقيقها والفكر الديني. ثانياً- الحوار الدعوي التبشيري؛ ويهدف فيه كل طرف إلى تغيير عقيدة الآخر؛ إنه حوار يهدف إلى نفي الآخر، وهو حوار حدثَ في نطاق ضيق وبفعل مؤثرات خارجية على الجانبين. ثالثاً- الحوار السجالي؛ ويهدف فيه كل طرف إلى إبراز

---

(١) سمير مرقس، الحوار على قاعدة المواطنة: خبرة المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، في: نادية مصطفى، وعلا أبو زيد (محرران)، ندوة من خبرات حوار الحضارات: قراءة في نماذج على الصعيد العالمي والإقليمي والمصري، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٤٢٧-٤٣٣.

أفضل ما لديه بالنسبة إلى الآخر وأنه الأكثر صواباً؛ وذلك من دون تجريح أو تصريح بتغيير عقيدة الآخر. رابعاً- الحوار السكوني أو الاحتفالي؛ حيث لا يهدف هذا الحوار إلى حسم أي أمر أو أي موضوع؛ فلا يتم الالتفات إلى الواقع بغية تصويبه أو تفعيله وإنما يقتصر اللقاء على حوار المجاملات. خامساً- الحوار الثقافي؛ وهو حوار يحاول التأصيل النظري والفكري لحوار الحياة اليومية بما تتعرض له من قضايا وإشكاليات، أو يحاول رتق ما ينقطع على أرض الواقع، إنه حوار يصب في اتجاه الاندماج الوطني، وذلك بمعرفة كيفية استكماله أو المعوقات التي تحول دون تحقيقه. وقد اختبرت مصر فقط حوار الحياة المشتركة والحوار الثقافي استناداً إلى التفاعل الاجتماعي والتعددية الواقعية.

ويشير بعضهم[١] إلى تميز منهج الحوار الإسلامي مع الآخر خلال تاريخ الفكر الإسلامي بمجموعة من الضوابط التي جسدت الركائز الأساسية لهذا المنهج؛ ومن أهمها: أولاً- الحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها كان أحق بها. ثانياً- ألا يُعرف الحقُّ بالرجال وإنما يُعرف الحقُّ ثم يعرف أهلُه؛ فمحور التعامل مع الآخر هو النظر في الأقوال والتأمل في الآراء المجرّدة بصرف النظر عن مكانة أصحابها وانتمائهم الثقافي والحضاري. ثالثاً- أن الدعوة إلى الحقّ في أي مجال من مجالات المعرفة الإنسانية هي حلقة من حلقات الدعوة إلى الله، والمهم في ذلك أن نقول الحق ولا نكتمه ما دام حقّاً. رابعاً- الموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، ليس في مجال الدعوة فقط ولكن في سائر المجالات الأخرى.. وقد جعلت هذه الضوابط في العقيدة الإسلامية المسلمين منفتحين على كل الحضارات التي احتكوا بها، من دون حساسيات

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: محمد السيد الجليند، الأصولية والحوار مع الآخر، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٩.

ولا افتعال مواقف ليس لها رصيد يؤيدها من مصادر الإسلام الأولى (الكتاب والسُّنة)؛ ولذلك فقد اعتقدوا أن الأخذ عن الآخر والتأثر به قد يكون مطلباً شرعيّاً خاضعاً لأحكام الشرع وجوباً أو ندباً، ومعيار ذلك كله خاضع للضوابط العامة التي أشرنا إليها.

ومن ثم؛ فإن مطالعة جوانب الحوار وتقويم النماذج والأنماط الحوارية ما هو في الحقيقة إلا تقويم لأحاديث ومعارك في مجال الأفكار، والأفكار هي كيانات معنوية غير ملموسة بالحسّ المباشر؛ ومن ثم يتم تأويل الواقع وتشكيله وإعادة البناء الفكري للأحداث من خلال عدة أساليب متَّبعة -هي محاذيرُ يجب على المتحاورين تفاديها- منها على سبيل المثال[١]:

أولاً - تحويل الفكرة المجردة إلى فكرة مشخَّصة؛ أي ربط الفكرة المجردة بمؤسسة معينة أو بفرد معين ثم تضرب الفكرة في مقاتل ما شُخِّصت به، وهنا لا يقوم حوار أو جدال من حيث هو أخذٌ وردٌّ، ولكن يقوم نوع من القولبة للفكرة في كائن ملموس، ويحدث نوع من الترادف النفسي بين الفكرة ومشخِّصيها. وهنا يمكن تحميلها -وهي فكرة مجردة- كل أوزار ومثالب ونواقص مؤسسة معينة أو فرد معين لا يمت بصلة إلى الفكرة ذاتها، مما يجرد الفكرة من قوة جذبها المثالية، ويفسد عليها قدرتها على توليد النموذج القابل للتكرار.

(١) وهي مجموعة من الأساليب التي رصدها المستشار طارق البشري في حديثه عن (الحروب الفكرية بين التيارات الإسلامية والعلمانية)، انظر لمزيد من التفاصيل: طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة الحوار الإسلامي-العلماني، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦، ص ص ٤٦-٥٦. وانظر أيضاً: طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦. وأيضاً: برهان غليون، الوعي الذاتي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢، ص ص ١١٧ وما بعدها.

ثانياً - ومن تلك الأساليب المتبعة أيضاً تحريف الفكرة؛ أي تعديل الرأي المضاد لنقده، فلا يؤخذ القول كما هو، إنما يجري تعديل هيئته وصورته. وهناك أدوات كثيرة تستخدم في إعمال هذا الأسلوب، منها نزع القول من سياقه ووضعه في سياق آخر، وكذلك استخدام التفسير والتأويل في تكوين المعاني، واستحداثُ ظلال لها وإيماءات لم تكن تحملها أصلاً، وتسليط الضوء على عناصر من الفكرة أو أجزاءٍ منها دون غيرها فتبدو في صورة أخرى. ولذلك فإن نقل الفكرة لفظِها ونصِّها من مجال حواري أو جدلي إلى مجال آخر، تختلف فيه الأوزان النسبية للمسلمات، يمكن أن يُفضي إلى سوء الفهم لهذه الفكرة في المجال الجديد، ويمكن أن يخل بتوجهاتها وبالوظائف الرئيسية التي قصدت منها. وبهذا الأسلوب لا تقام علاقة حوار، لأن كل طرف إنما يصارع غير الرأي المعروض؛ ويكون الحوار فعلاً حوارَ طُرْش، ضجيجاً ولا طحنَ، وهو ضجيج يشيع مع الوقت مزيداً من السأم والكراهية المتبادلة ويدفع إلى التفتيش عن أساليب أخرى للصراع غير صراع الكلمات والأفكار.

ثالثاً - ومن هذه الأساليب التشتت، وأهم صوره الفكرية تشتت الواقع بمعنى تشتت فكرتنا ورؤيتنا للواقع، وكذلك تشتيت الأفكار والمفاهيم؛ أي إيقاع التضارب بين أجزاء الفكرة بفعل عناصر مصطنعة. وبمجرد أن ينتج التشتت والتجزؤ -ولو بفعل عنصر مصطنع، ولو بفعل الخداع والفتن- فإن أجزاء هذا الواقع المشتَّت ما تلبث أن تتكون لكل منها ذاتيتها المستقلة المنفصلة عن غيرها من الأجزاء. ومع هذه الذاتية يحل التدابر محل التقابل؛ وتنمو نوازع النفور على حساب نوازع الوحدة؛ لأن اكتشاف الخطأ بعد تمامه لا يعني القدرة على تداركه؛ لأن الواقع الجديد الذي ترتب على هذا الخطأ إنما نشأ ومعه أجهزة المناعة التي يحتمي ويدافع بها عن وجوده.

رابعاً - يضيف بعضهم الآخر[١] أيضاً أسلوب أحادية التفكير والتكفير، والتخوين المتبادلَيْن، وهو منطق أو حديث (الفرقة الناجية) المشكوك في صحته عند ابن حزم؛ الذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، ولا يستبقي إلا واحداً هو اجتهاد الدولة أو السلطة القائمة، وهو ما يتنافى مع تراث الأمة ويجافي روح التشريع.

خامساً - يوجد أيضاً أسلوب آخر[٢] مشتِّت هو انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبِّر عنه خطابَ تضمين وليس خطاب مضمون؛ ذلك لأن مضامين مفاهيم الخطاب بتياراته المختلفة لا ترتبط بواقع موضوعي يمكن الاحتكام إليه بشأنها؛ وبعبارة أخرى؛ إذا كانت المفاهيم تصاغ بعديّاً لتدل على واقع تحقق أو هو في طريق التحقيق، فإن مفاهيم الخطاب الحديث والمعاصر معطاة قبليّاً؛ بمعنى أنها تنقل جاهزة إلى الفضاء الفكري العربي؛ حيث توظف بلا تحديد ولا تدقيق، فتنتج خطاباً متهافتاً متناقضاً.

وفي ضوء ما سبق فإن خبرات حوار الحضارات والآفاق المستقبلية للحوار على الأصعدة العالمية والإقليمية كافة، وما زخرت به المؤتمرات والأوراق البحثية والأعمال والأنشطة سواء المؤسسية أو الفردية...[٣] هو

(١) حسن حنفي، في معنى الحوار ومقاصده: بعيداً عن منطق الفرقة الناجية، في: حسن حنفي وعابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٠، ص ٢٣.

(٢) عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ١٨٢. وأيضاً: برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٠، ص ص ١٣٦-١٤٠. وأيضاً: إبراهيم بشير الغويل، الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان: المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٩.

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل: المرجع السابق.

حوار حول الأسس الفلسفية والمعرفية والمنهاجية للحوار، مع وضع أجندة طموحة تضم الموضوعات والقضايا الملحّة والمفروضة كافة كأجندة دولية، من دون التطرق مباشرة - ومن خلال الاستفادة من تلك الأسس- إلى إقامة حوار فعال وبناء. وأعتقد أنه في البداية لابد من التأكيد على المسلمات والبديهيات الثقافية التي تحكم رؤية كل طرف في هذا الحوار، ثم لابد من التركيز على قضية واحدة أو اثنتين وتحديدها بدقة ومحاولة التوصل فيها أو فيهما إلى نتيجة لهذا الحوار في صورة مبادرات فعالة وملموسة وبإسهام من الأطراف المشتركة في الحوار.

ولتحقيق أي تواصل ثقافي يمكن اتباع الاستراتيجية التالية التي تحاول أن تجعل من الحوار نوعاً من التفكير الجماعي[1].

العنصر الأول - رسم خرائط معرفية لكلٍّ من أطراف الحوار تحدد الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية الفاعلة وتقيم الوزن النسبي لكل تيار واتجاه، وتتأتى أهمية هذه الخرائط من أنها تمنع صياغة التعميمات الجارفة عن أطراف الحوار؛ تلك التي تؤدي إلى تشويه صورة كل طرف وتقديم صورة مختزلة عن الثقافات المتفاعلة.

العنصر الثاني - حصر مشكلات التواصل الثقافي؛ ذلك أنه لابد من حصر دقيق للمشكلات التي تعوق التواصل الثقافي الإيجابي بين أطراف الحوار والدوائر الحضارية التي ينتمون إليها، وما يرتبط بها من إشكاليات الذاكرة التاريخية، وضرورة تنقية هذه الذاكرة لدى كل طرف من الأحكام المسبقة والتحيزات الأيديولوجية، ومواجهة عمليات تزييف التاريخ.

---

(١) تم الاستعانة ببعض عناصر الاستراتيجية العربية المقترحة من السيد ياسين لتفعيل دور الإعلام في التواصل الثقافي العربي-الأوربي، انظر لمزيد من التفاصيل: السيد ياسين، الإعلام والتواصل العربي-الأوربي، جريدة الأهرام، ٨ أبريل ٢٠٠٤.

العنصر الثالث - هو مناقشة المشكلات الإنسانية العالمية؛ فعصرنا عصرُ عولمة المشكلات الإنسانية من مثل: مشكلات تلوث البيئة، والفقر، والفجوة بين الموارد والسكان...

واستخلاصاً مما سبق فإن أنماط الحوار هي أنماط لعقليات يتحدد فيها الفاعل والموضوع والسياق؛ لأن أي حوار هو في النهاية إما إنتاج لمعرفة جديدة تطمح إلى تغيير الواقع وتجاوز سلبياته، أو حوار حول شروط وأدوات وطرق إنتاج المعرفة وأدواتها وطرقها. وهذا وفق ما تقتضيه صيغ الحوار، وهل هو خطاب فلسفي أو خطاب سياسي أو خطاب ديني أو خطاب تاريخي أو خطاب معرفي، الأمر الذي يجسد بدوره طريقة التفكير ودرجة الوعي بالواقع وقضاياه، والذي يؤدي بدوره إلى نوع من مراجعة ونقد الذات، يتحدد به مجموعة من سمات التفكير الثقافي لذهنيةٍ أو عقليةٍ ما.

أختم بالقول إن المسألة تتعدى صراع الحضارات أو المصالح أو الثقافات أو صدامها وحوارها؛ إذ هي إشكالية (الأنا التواصلي)، و(الأنا التسلطي الإمبريالي)[1]، أو (الأنا التسلطي)؛ فهي مشكلة الإنسان مع نفسه، وهذا ينطبق على الإنسان في الدوائر الحضارية والثقافية كافة. ويكمن الحل - في اعتقادي - في قراءة نصوص خطابات الحوار، فهناك

(١) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص ١١٥. وأيضاً: علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٤، ص ٢٥، ص ٩٩، ص ١٦٩، ص ١٩١. وأيضاً: مانفريد فرانك، حدود الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتارد، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، المغرب، إفريقية الشرق، ٢٠٠٣. وانظر أيضاً: عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، المغرب، إفريقية الشرق، ١٩٩١.

قراءة تكرس (الأنا الإمبريالي أو الانغلاقي) وهي القراءة التي تتعامل مع النصوص والخطابات الفكرية كمنظومات فكرية متماسكة، أو كأنساق معرفية مقفَلة، أو كاتجاهات منهجية حاسمة، فتصنفها وتعمل على اختزالها أو إلغائها، نافية ما يمكن أن تنطوي عليه من إنجازات فكرية ومعرفية. أما القراءة التي تطرُق وتستنطِق وتكشِف وتقلِّب وتحفُر وتفكِّك وتبني وترمِّم وتزحزِح وتفتِّت وتفسِّر وتُؤوِّل؛ فهي القراءة التي تدعم (الأنا المنفتحة أو التواصلية). ومن دون هذه القراءة الأخيرة تنتفي إمكانية الحوار وتُفقد قيمته؛ ذلك لأن الحوار الحقيقي شرطه الاعتراف المتبادل حتى يفيد كل من المتحاورين من الآخر، فينتهي بُعد الحوار إلى غير ما بدأ به، فلا حوار بلا تبادل أو تفاعل، ولا تبادل دون اعتراف متبادل؛ أي دون الإقرار بحق الاختلاف. فشرط الحوار هو التخلي عن العقلية الدوجماتية؛ لأن منطلق الحوار هو معرفة الحقيقة والإقرار بحق الآخر في الاختلاف والتمايز، وغاية أي حوار هو التعارف، أي تعرُّف كل طرف على نفسه من جديد في ضوء معرفته بغيره، وعلى نحو يؤدي إلى إعادة اكتشافه لذاته ولغيره، فهو ممارسة وتدريب على الاعتراف بالحقائق.

وأخيراً، وليس بآخر، فإن أي خطاب ينطوي على رؤية للعالم تظهر في صورة نص أو مجموعة من النصوص، تعكس بدورها أو تترجم نسقاً فكرياً ما بنظرياته وفلسفاته وإيديولوجياته ومذاهبه، تجسدها أو تعبر عنها مجموعة من المفاهيم أو الأفكار المسماة. تنتقل تلك المفاهيم عبر اللغة أو الكلام أو اللسان أو الألفاظ أو العلامات بأساليب وآليات عديدة للتواصل: كالحوار والجدال والمناظرات والمناقشة و... ويحكم الخطابَ ورؤيتَه للعالم ومفاهيمَه ولغتَه سلطةٌ أو دائرة مرجعية أو منظورٌ ما، وقد تتداخل المرجعية الأساسية مع مرجعية أخرى جديدة -على سبيل المثال المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية- بدلالاتها ومدلولاتها، مما قد

يمثل ازدواجية وتناقضاً وتداخلاً في المفاهيم؛ ومن ثم يظل الحوار حول اختلاف المفاهيم وليس حول خلافها، ففي الاختلاف يمكن الوصول إلى تواصل وتفاهم سواء كان هناك اتفاق أم كان عدم اتفاق.

وهنا يصبح لدينا عدة مستويات لما تراكم من مدلولات ومعان مختلفة تحت الدالّ الواحد لأي مفهوم؛ منها: مستوى البحث عن معنى أو مدلول أوليّ أو حقيقة أصلية، ومستوى البحث عن أسبقيات وأولويات معنى أو مدلول على آخر، ومستوى انتشار وتداول المعاني أو المدلولات وتوظيفها واستخدامها؛ وهذا المستوى رهين بالعوامل والشروط الحضارية والثقافية والتاريخية والاجتماعية... ودائماً ما يبدأ الحوار عند مستوى توظيف المعاني في التواصل لينتهي مرة أخرى بالحوار حول تشكيل المفاهيم ونحتها وتوليد معانيها وتتبع دلالاتها.

وكأن الحوار في أساسه حوار حول الاستعمال العملي للغة من طرف متكلمين ومتحاورين، يضيفون إلى المعنى أو ينتقصون منه أو يغيرون فيه بعض الشيء؛ مما يؤدي إلى ظهور مفاهيم جديدة غير موجودة في التداول القديم، أو ظهور مفاهيم جديدة لها روابط مع مدلولات قديمة، أو تظهر مفاهيم - أي دوالّ فقط - دون مدلولات أو مدلولات دون دوالّ.

ويخضع الحوار بين الدوائر الحضارية المختلفة أو الحوار البيني في الدائرة الحضارية نفسها حول المفاهيم والأفكار - سواء بمعنى قبول معنى جديد أم استرجاع لمعنى قديم أم التمسك بأحدهما؛ أم إيجاد صيغة توفيقية - للظروف والمؤثرات التاريخية، والخبرات والتجارب والأحكام المسبقة والصور النمطية، والتأثيرات المشوهة، وخداع الذات، والسيطرة والوعي المنقسم ما بين منطلق ديني ومنطلق عقلي وغيرها. فتارة يكون الحوار هادئاً وخالياً من ردود الفعل العنيفة عندما تنفتح خطاباته ونصوصه على خطابات ونصوص أخرى بقيمها التقليدية والحديثة وشبكة مفاهيمها

ويُعدها المرجعي، وما يحيل إليه في الواقع من منظومات فكرية وممارسات سياسية دون أن تخضع لظروف مؤثرة على تلك النصوص والخطابات، أو قد يصبح الحوار صداماً عنيفاً بسبب تلك المؤثرات التي تشكل غلالة أو حاجزاً لا يستطيع معها ذلك الخطاب استيعاب الدلالات الجديدة، أو قد يصبح الحوار حواراً مأزوماً ناتجاً عن خطاب مأزوم يفتقد الثقة؛ بل يعاني من الشعور بالنقص؛ ويؤدي ذلك إلى: التقبّل والانبهار بالمنظومات الفكرية الأخرى وممارساتها السياسية، فيتوسع في المعاني التي ينقلها وينشرها ويتطلع لإحلالها في الواقع، بل قد يتعامل معها أيضاً على أنها مسلمات وبديهيات مألوفة، فلا يبحث عن تفسيرها ولا عن تقريبها من المرجعية الأصلية له، ويصبح خطاباً لاهثاً وراء الدوالّ الجديدة ومعانيها، ونصبح أمام مفهوم غائب عن ثقافةٍ ما أو عن حضارةٍ ما، ومع ذلك يَخترع لسانُ تلك الحضارة أو الثقافة اللغةَ والأوصافَ والدلالاتِ التي يمكن إلصاقها به، أي إنها جدلية الحضور والغياب. بعبارة أخرى: إن اللغة لا تعكس حضوراً أو تضامناً معنويّاً للمفهوم بقدر ما تعكس غيابها، ولكن المتغيرات الحضارية والثقافية تمارس فعاليتها على إنتاج المعنى، فيعاد ترتيب الأولويات ويزحزح ما كان يحتل مكان الصدارة لتحل محله معانٍ أخرى، أو يحدث تغييب كلي لمعنى معين سائد لمصلحة الجديد. فالحوار هو منهج أو أسلوب أو طريق وليس غاية، يتحدد فيه الفاعل والموضوع والسياق، ويكون حواراً حول إنتاج معرفة جديدة تطمح إلى تغيير الواقع، أو يكون حول شروط وأدوات وطرق إنتاج المعرفة.



أنماط انتقال الأفكار وآلياتها بين التفاعل والاستلاب

دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين

د. سليمان الخطيب

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية دار العلوم

جامعة المنيا

مقدمة

تمضي بالأمة القرون، وتعاصر العديد من الانتصارات والإخفاقات، حتى نصل إلى الحقيقة المعاصرة؛ حقيقة الاستعمار والهيمنة والتغريب والاغتراب عن ذاتية الأمة وثقافتها، فنرى العالم الإسلامي قد اختل فيه الإنجاز الفكري الفاعل والناهض، حيث جنح إلى تبديد إمكاناته وثرواته، وعجزت نظراته عن كل تحليل ذاتي، فإذا هو الفكر الناقل في سائر الميادين الحضارية، وقد تخلى عن إرادته وأصابه الوهن والفتور، فكان الحصاد المرير الذي تحياه الأجيال المعاصرة. وحركةُ التاريخ لا تؤتي ثمارها وفعاليتها إلا في إطار نسقها العقدي والفكري الخاص بحضارتها ومسارها في خضم الكيانات الحضارية، أما اعتماد مجموعة من القيم والمفاهيم المنبثقة عن أنماط حضارية مغايرة، فيحدث الخلل والتناقص، سواء في آليات الانتقال الفكري بين الثقافات أم في النتائج المزرية التي ترتبت على منهجية الاستلاب في التعامل مع الآخر على مختلف الأصعدة.

ونتساءل: هل يحق لكل من يتصدى لعالم الأفكار أن يردد ويروج - من خلال عملية التفاعل مع الآخر- لأفكار تتصادم مع خصوصيته الحضارية؟ وهل يعني التعامل مع الآخر في عالم الأفكار أن تغيب الضوابط والشروط اللازمة لكي يؤتي هذا التفاعل ثماره ونتائجه المرجوّة؟

إن محور أزمتنا الفكرية أن واقعنا الإسلامي يفتقد ذاتيته الثقافية وخصوصيته الحضارية، هذه الذاتية حددتها قيم عقدية وأخلاقية وعملية شكلت الأسس الفكرية لحضارة الإسلام، واستوعبها العقل المسلم عبر الأزمنة والقرون الخوالي، فكان له من الحصاد الحضاري ما كان، فكيف يمكن أن نعيد صياغة نظرتنا إلى واقعنا بتحدياته وإلى هويتنا بمرتكزاتها، حتى نستطيع تجاوز منحنيات الانكسار ونعود لتحقيق الفعل الحضاري الناجز؟

والنخب الفكرية في واقعنا الإسلامي لا يمكن أن تتوجه إلى ذلك الفعل الحضاري الذي أشرنا إليه، إلا بقدر تمسكها بمرجعيةٍ عميقة الجذور مرتبطة بكيانها التاريخي وبالكيفية التي انطلق بها مؤسّساً حضارة الوحي والحضارة. فالمجتمع الإسلامي المعاصر لا يمكن أن ينطلق إلى تأكيد ذاته من خلال مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ مغاير، ومن فكر وافد، مع مرحلة استعمارية ولّت بأسلحتها وعتادها وبقيت استعماراً ثقافياً وعقلياً واقتصادياً يفسره واقعنا المتردي الذي تنكّر لهويته التاريخية وحضارته؛ ومن ثم يغدو النهوض من خلال تأكيد الذات هو الخيار الحضاري الوحيد أمام كلّ البدائل الفكرية التي يروِّج لها سَدَنَةُ الغرب في واقعنا العربي المعاصر. لقد أطلق المستشرقون على الإسهامات التي قدمها العقل المسلم لحضارة الغرب من خلال حركة الإسلام الحضارية بالمعنى الشامل للكلمة.. «القدرة الفطرية الموروثة على الهضم والتمثل الثقافي المتنوع» جعلت الفكر الإسلامي يختص بميزة «الوحدة في التنوع، والتنوع مع الوحدة».

فهل نستطيع تحقيق ذلك في واقعنا الحالي وفي ظل أزماتنا وانكساراتنا المتلاحقة؟ أم أننا سننتظر حتى يقذف بنا الغرب -بعد أن منحناه إمكانية ذلك- خارج الدائرة التاريخية والحضارية؟

الإطار العام لآلية انتقال الأفكار

الفكر هو الخاصية الكبرى التي تميز بها الإنسان عن المخلوقات المحيطة به في عالم المادة جماداً ونباتاً وحيواناً، وبه تهيأت له السيادة على هذه المخلوقات؛ ومن ثمَّ تسخيرها لتحقيق مصالحه. والفكر هو الوسيلة التي استطاع بها الإنسان أن يرتقي في مدارج المدنية، حينما قام بدوره في التعرف على عالم الطبيعة وفهم عناصرها وتحليلها؛ وتركيب هذه العناصر؛ ووعي السنن التي تجري عليها، ثم توظيفِها في الارتقاء بحياة الإنسان المادية واستثمار ما سخره الله له في هذا العالم.

وإذا ما حاولنا بيان علاقة الفكر بالكيان الحضاري فإن تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده.. كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع، فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في الاتجاه نفسه؛ فالأفكار في مجموعها تكون جزءاً مهمّاً من أدوات التطور في مجتمع معين، كما أن مختلف مراحل تطور هذا المجتمع هي في الحقيقة أشكال متنوعة لحركة تطوره الفكري، فإذا ما كانت إحدى هذه المراحل تنطبق على فترة تتميز بالنهوض فإن معنى هذا أن المجتمع في هذه المرحلة يتمتع بنظام رائع من الأفكار؛ وأن هذا النظام يتيح لكل مشكلة من مشاكله الحيوية حلاً مناسباً.

وعلى هذا نجد أن أهمية الأفكار في حياة مجتمع معين تتجلى في صورتين: فهي إما أن تؤثر كعوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك كعوامل مُمْرِضة تجعل النمو الاجتماعي صعباً أو مستحيلاً[1].

---

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة؛ ص ١١-١٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٧١.

وبهذا تصبح الأفكار - في أوسع معانيها - نظاماً للإدراك الإجماعي يحدد عناصر السلوك الفعال، وذلك عن طريق الاقتداء بالنماذج التي تشكل نبض التواصل الفكري في عالم الثقافة الأصلي؛ وهذا يعني أن النشاط الفكري لابد أن يعبر عن الانتماء لهويةٍ ما، لها أسسها ومقوماتها، وكلما اقترب المرء من هذا النموذج المثالي الذي تحدده هويته الثقافية ويشكله انتماؤه الحضاري، ازداد توغلاً في فعالية نشاطه الفكري في محيط مجتمعه وأمته.

القراءة الواعية لحركة الأحداث في واقعنا المعاصر تدرك بوضوح أن الذي يفصل ما بين الشعوب ليس المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات ذات طبيعة أخرى يمثل (عالم الأفكار) أهم معالمها، وينطبق هذا المعنى بوضوح على وضع التردي الحضاري الذي تحياه مجتمعاتنا الإسلامية.

ولعل من أخطر ميادين التدافع الحضاري، مشكلة تحديد المفاهيم والمصطلحات، والمفردات المعرفية التي تعبر عن الثوابت الحضارية والمرجعية الثقافية؛ وذلك أن المفاهيم والمصطلحات - أي عالم الأفكار والعقائد - هي وسائل التحصين وأسلحة التدافع والحَراك الفكري[1].

وإذا كانت (القراءة) أداة من أدوات التفكير، فإن أول ما نزل من القرآن على النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٩٦/١-٥]. وحسبنا أن نقرأ هذه الدعوة الصريحة الواضحة إلى التفكير: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾ [سبأ: ٣٤/٤٦].

---

(١) أحمد القيديدي: الإسلام وصراع الحضارات، ص ٢٢، كتاب الأمة (٤٤) ذي الحجة ١٤١٥هـ.

ولا عجب أن تكررت في القرآن الكريم هذه العبارات الموقظة للفكر من غفلته التي تدعو الإنسان إلى التحرر من ربقة الجمود والتقليد، من مـثـل: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ﴾ ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا﴾، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

وبفضل هذه التوجيهات التي انبثقت عن الإسلام ذاته استمرت مسيرة الحدث الإسلامي؛ حيث أعطى للبشرية التنوع والثراء في مختلف ضروب العلم والمعرفة في صورة لم تعهدها البشرية من قبل؛ ذلك لأن الإسلام يستجيب دائماً لخصائص الواقع، ضمن متغيرات الزمان والمكان، متكيّفاً دوماً مع الاستمرارية الحضارية، محافظاً دوماً على جوهر عقيدته وأصالة قيمه، وذلك بالرغم من ظهور الخلل والانكسار الذي اعترى المسيرة السياسية في تاريخنا الحضاري.

وتمضي بالأمة القرونُ وتعاصر العديدَ من الانتصارات والأزمات حتى نصل إلى الحقيقة الحديثة والمعاصرة؛ مرحلة الاستعمار والهيمنة والتغريب والاغتراب عن ذاتية الأمة وثقافتها، فنرى العالم الإسلامي اختل فيه الإنجاز الفكري الفاعل والناهض، حيث جنح إلى تبديد إمكانياته وثرواته، وعجزت نظراته عن كل تحليل ذاتي، فإذا هو الفكر الناقل في سائر الميادين العملية وقد تخلى عن كل جهد مشترك يمتاز به ويؤهله في صنع العالم الحديث.

وإذا كان التقدم الحضاري يبدأ من خلال الأفكار، فإن التحليل الحضاري يبدأ أيضاً من خلالها، وتخلف العالم الإسلامي ليس في فقره، ولكن في تبعيته الحضارية واغتصاب خيراته ليكون في موقع الحاجة الدائمة، وذلك بتدمير الخصوصية الثقافية للذات العربية الإسلامية وإعادة صياغتها ضمن القوالب الغربية.

وحركة التاريخ لا تؤتي ثمارها وفعاليتها إلا في إطار نسقها العقدي والفكري الخاص بحضارتها ومسارها في خضم الكيانات الحضارية، أما اعتماد مجموعة من المرتكزات والمفاهيم المنبثقة عن أنماط حضارية مغايرة فيحدث الخلل والتناقضَ سواء في آليات الانتقال الفكري بين المجتمعات أم في النتائج المزرية لوهم انتقال الأفكار وفق منهج الاستلاب لمصلحة الغرب، لقد حملت معظم الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي عناصر الخلل بين أوربة والعالم الإسلامي، وتمثلها ضمن معادلة الغلبة والضعف؛ أي جاءت هذه الصيغ ضمن مجال الإشكالية التي صاغها الغرب: هزيمة العالم الإسلامي، وانتصار أوربة الحديثة، لذلك كانت هذه الاتجاهات مجرد صدى وإعادة إنتاج - من موقع المغلوب الذي يعترف للغالب بغلبته - للرؤية التي صاغها الغرب لتاريخنا بصفته الغالب الذي يملك حق تسمية المغلوب[1].

في هذا الصدد فإن الحضور الفكري الغربي في واقعنا الثقافي والترويج له على المستويات كافة، أصبح ظاهرة لا تخفى على أي راصد ومتابع لحركة انتقال الأفكار بين المجتمعين الإسلامي والغربي؛ ومن ثم تفرض هذه الظاهرة تلك الثنائية وذلك الانشطار اللذين يشكلان نقطة الضعف الخطيرة في واقعنا الثقافي الراهن، تلك النقطة التي منها يمارس الاختراق تأثيره التخريبي، واللذين إنما يعكسان وضعية ثقافية لم تتم بعدُ إعادة بنائها، وضعية يتزامن فيها الأصيل والوافد والقديم والجديد، دون تفعيل لآليات الضبط والتوجيه للأطر النفسية والزمنية لحركة انتقال الأفكار بين المجتمعات.

وحين ينطلق عالم الأفكار في حركته تأسيساً على الخارج فإن من نتائج ذلك أن المجتمع التابع - من خلال رموزه الفكرية والثقافية -

---

(١) سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، ص ٢، بيروت دار الحداثة، ١٩٨٠.

يفقد استقلاليته في ميدان الفكر؛ أي قدرته على فهم نشاطه التاريخي والتحكم فيه. فالثقافة التابعة نتيجة للشقاق العميق الذي يميزها ويباعد بين عناصرها المعرفية والاعتقادية والرمزية، لا يمكن أن تنشئ وعياً فعالاً ومبدعاً؛ إنها تعيش في الانفعال وله، وتلهث وراء الحدث دون أن تمسك به، وتخلط بين الجزئي والكليّ، وتخلق المشاكل والإشكاليات التي لا أساس لها في الواقع وتعين عليها، إن هذه الثقافة تحيا في الإطار الذي يتطور فيه وينمو الوعي المستلَب أو بالأحرى الوعي كاستلاب محضٍ، فهي وعي مكبل بإشكاليات لا تجد مصداقيتها إلا بنفي الواقع المحلي وتغييبه عن الذهن؛ ولذلك تبدو المفاهيم التي يستخدمها هذا الوعي عمومية وغير محددة، وأحكامه عشوائية ومتقلبة يتعامل بها من منطلق الرفض المطلق والخضوع المطلق، ويحولها إلى تمائم وأحراز؛ فهو بكل معنى الكلمة وعي مفكك وشقي[١].

ونشاط الإنسان الحضاري لا ينطبق إلا من خلال خطة تتضمن في الوقت نفسه - بالإضافة إلى العناصر المرئية - عنصراً فكريّاً يمثل مبرراته وطرقه التنفيذية، ويلخص كل التقدم الاجتماعي والتكنولوجي لأي مجتمع، ويميزه عن غيره من المجتمعات[٢].

ولا يمكن تفعيل هذا العنصر الفكري إلا إذا كانت هذه الأفكار تملك الحصانة الكافية وذلك من خلال إمكانات تمكنها من الصمود والتواصل، كما أن طرح فعالية الأفكار في إطار الوقوف أمام التحديات يحيلنا إلى طبيعة الخيار الجذري الذي يشكل صياغة المرحلة

---

(١) برهان غليون: اغتيال العقل، ص ١٣٤، بيروت دار التنوير، ط٣، ١٩٨٧.

(٢) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٢٦-٢٧، القاهرة، مكتبة عمار ١٩٧١.

المعاصرة في واقعنا العربي الإسلامي من خلال القيم والمفاهيم الإسلامية التي تمثل الخصوصية الحضارية للشخصية المسلمة عبر مسارها التاريخي.

والفكرة لكي تكون ذات فعالية يجب أن تعبر عن ذاتية المجتمع وحضارته، وأن تكون هي العنصر المهيمن على هوية المنتمين إلى هذه الحضارة، وفي الوقت ذاته يجب أن تكون الأداة التي تستطيع الحضارة - من خلالها - مواجهةَ التحديات كافة، ودفع حركتها في طريق صاعد نحو أكبر قدر من الإنجاز والعمران.

فحين نتعرف على الأفكار التي صنعت لنفسها مكاناً في التاريخ، فإنها تتصف دائماً بالفعالية بما أنها أثارت العواصف وشيدت شيئاً أو هدمته، أو أنها على الأقل قلبت صفحة من صفحات التاريخ الإنساني، وليس من المهم أن تكون هذه الأفكار صادقة كلها لأن صدق الفكرة أو بطلانها يتجلى في مجال العقيدة والمنطق والعلم والاجتماع، ولكن تاريخها لا يتوقف على خصائصها الذاتية، وإنما يتوقف على قدرتها على التحريك وعلى سلطانها في قلب العالم الثقافي وعلى مجموعة من الظروف.

وفي إطار الواقع المعاصر اشتغل العقل بالنظير السياسي والاقتصادي وإعمال الفكر حول مآلات المستقبل، وخاصة لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، وقد تعددت اتجاهات التفكير والتحليل لأن حجم التحولات من حيث الكثافة والنوعية والتسارع، بلغ حدّاً انقلبت معه مرتكزات وأسس المنظومات والسياسات التقليدية، وترك ذلك كلُّه آثاراً وتداعيات على مختلف الأصعدة، وخاصة في عالم الأفكار، هذه الفترة التاريخية تركت زخماً من تجدد الرؤى التي لا تخلو من ارتباك سياسي وحضاري، وصفها الباحث الاستراتيجي الفرنسي (بارلولوش) بـ (فوضى الأمم)، ووصفها

كتاب جامعة اكسفورد بـ (الدول في عالم متقلب)[١]، ووصفها المفكر السياسي الأمريكي (بريجنسكي) في عنوان آخر مؤلفاته بـ (الانفلات: الاضطراب العالمي عشية القرن الحادي والعشرين)[٢]، ووصفها (صموئيل هنتنجتون) بـ (صدام الحضارات)[٣].

هذه التحولات بمثل هذه الوتيرة التصاعدية المتسارعة فرضت التجدد في الأفكار التي جاءت تفسيراً لها؛ والاهتمامَ بتطوير الأفكار بالشكل الذي تستوعب فيه المعطيات والحقائق المتجددة لهذه التحولات.

وفي ظل مناخ الغوائل الكونية والحضارية تتجدد سبل الهيمنة العالمية من خلال حلل جديدة ترتدي مسوح الحوار الحضاري وتلاقي الثقافات وإنسانيتها، وما يترتب على ذلك من الرغبة في إحلال ونشر أفكار جديدة تمت صياغتها في دوائر صنع القرار الغربية من أجل الترويج لها، وخاصة في منطقة الشرق الأوسط، وبصفة أخص مع العالم الإسلامي وميراثه الحضاري والثقافي.

وقد أفرزت هذه المرحلة العديد من المصطلحات والمفاهيم التي طرحتها المساجلات الفكرية المعاصرة التي عرفتها ومارستها المجتمعات البشرية خلال مراحل التاريخ الإنساني من خلال خاصية (الانتشار الثقافي)، ومن ثم تمَّ انتقال الأفكار من مجتمع إلى آخر، ولكنها في كل عصر تجدد أدواتها ووسائلها في سبيل الذيوع والتأثير، حيث تراوحت

---

(١) صدر هذا الكتاب من دار جامعة اكسفورد للنشر، شارك في إعداده بعض المتخصصين في القانون الدولي، وفي الدراسات السياسية، تحت إشراف (روبرت جاكسون) أستاذ العلوم السياسية بجامعة كولومبيا، مشاركة (آلان جميس) أستاذ العلاقات الدولية بجامعة كيل، صدر الكتاب في ١٩٩٤.

(٢) صدر الكتاب في نيويورك عن دار نشر تشارلز سكيزد: ١٩٩٣.

(٣) الإسلام وصراع الحضارات: مرجع سابق.

هذه العمليات الفكرية والمعرفية، ما بين رغبة حقيقية في الحوار القائم على احترام الخصوصيات الثقافية وتقديرها، ومحاولاتٍ تتسم بالرغبة في الهيمنة والسيطرة عن طريق إقصاء الآخر واستبعاده، وهذا يعني بالطبع محاولات فرض نموذج حضاري وثقافي أحادي ومركزي يدعي التميز والتفوق.

ومن أهم هذه المصطلحات وأكثرها شيوعاً نذكر: التثاقف والمثاقفة، الحوار، التفاعل أو الانتشار الثقافي، الاستلاب الفكري، الصراع، الاغتراب الثقافي، التدافع، التبعية الفكرية والحضارية، الانصهار الثقافي، الإقصاء، التهميش، الهيمنة، الخصوصية، الهوية، الذاتية، المركزية، الأطراف، الأحادية والواحدية، القطب الواحد، الأنا والآخر، حوار الحضارات، حوار الثقافات... وغير ذلك.

ولا شك أن تداول الأفكار وحوار الثقافات والحضارات، سُنّة اجتماعية من سُنن الله (تعالى) في الأنفس والآفاق التي لا تتخلف ولا تتبدل، وكل ذلك يقع ضمن دائرة الصراع الحضاري، الذي ينطلق من عقائد وأنساق معرفية ورؤى قيمية وأنماط حياتية وسلوكية تمتاز بخصوصيتها وتسعى للبرهنة على أحقيتها وإثبات وجودها؛ يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة ٥/٤٨].

ومن خصائص الفعل الحضاري أنه لا ينحصر في إطار اجتماعي وجغرافي محدّد، ولكن يتفاعل مع غيره ويتبادل العناصر والمؤثرات، ويكون مدى انتشار هذا الفعل تابعاً لقوة نفاذه ولاستعداد غيره لتقبله من جهة أخرى، وهذا الفعل الانتشاري infusionism هو ميزة من أهم ميزات العناصر الحضارية، وقد أولاه علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ والحضارة أهمية كبيرة، وأكدوا على خاصية التواصل والتأثير والصيرورة في حركة الحضارات، وهذا يعني أن الكيانات الحضارية ليست وحدات

مقفلة، وإلا لكان اعتراها التكلُّس ومن ثم الاندثار، ومن ثم يصبح التفاعل حقيقة مؤكدة تبرزها الدراسات المقارنة للحضارات، ويؤدي هذا التفاعل إلى التمازج والتلاقح في ميدان الأفكار والثقافات، وإلى نتائج وتداعيات شكلت على مدار التاريخ الإنساني مفاصل رئيسية وفاعلة لا تستعصي على الإدراك والتحليل. ومصطلح التثاقف الحضاري acculturation ينطوي على قضيتين متلازمتين:

- الاستعداد الفكري والنفسي للحوار الحضاري والثقافي مع الفكر الغربي، وهضم وتمثل إنجازاته وقيمه الحيوية الأساسية في العمل والمعرفة.

- وأن يكون هذا الاستعداد مصحوباً بشرط أوليّ مسبَق؛ وهو الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب، والاستسلام لمفاهيمه الفلسفية الكلية[1]. وعملية التثاقف بهذا المعنى تعني انتقال الأفكار من ثقافة إلى أخرى؛ وهذا الانتقال يخضع لملابسات عديدة وجوانب ذهنية ونفسية واجتماعية تتسم بالتركيب والتعقيد، وهذا يفرض على الباحث المتصدِّي لهذه القضية أن يكونَ قادراً على التحليل الموضوعي والحسّ التاريخي، وأن يكون على دراية بحقيقة المرجعيات والأيديولوجيات التي تتفاعل وتتحرك في إطار الكيانات الحضارية المختلفة.

وفي إطار المنهجية الواجب اتباعها في هذا الصدد، ينبغي التفرقة بين جانبين يشكلان معاً جوهر الحَراك الفكري ومن ثم تداعياته وتأثيراته من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، هذان الجانبان هما:

---

(١) عرفان عبد الحميد فتاح: إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب، إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد ٢ يوليه، ١٩٩٦.

الأول - التفاعل الإيجابي الناجز الذي ينطلق في تعامله مع الثقافات الأخرى من خلال مرتكزاتٍ تشكِّل حقيقة الهوية والمرجعية العقدية، وهذا المنهج يعني التعبير عن الخصوصية والذاتية لكل مجتمع؛ الخصوصيةِ التي تميزه عما عداه؛ ومن ثم يفرض هذا الجانب الشقَّ الثاني.

الثاني - الاستلاب الفكري والانصهار الثقافي؛ والذي يعني الترويج لثقافة مغايرة في إطار من الإحساس بالدونية؛ في الوقت الذي يغيب في هذا المنهج ثقافة الذات والفكر المعبر عن هوية المتلقِّي، وهذا الخيار يمثله التيارُ التغريبي في ساحة الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وفي ميادين الاجتماع والسياسة والتاريخ وغيرها.

هذا المنهج الاستلابي الذي تبناه التيار التغريبي بمختلف فصائله تجاهَلَ أهمية التفريق بين شرعية التلاقي والتفاعل بين الأفكار والثقافات وبين إمكانية ذلك، وأن العلاقة بين الحضارات لها من الأبعاد الإنسانية ما يدفع إلى هذه الإمكانية في المقابل لسلب توجهات فصائل متعددة لصالح (الآخر) عبر منهجية خاضعة ومروِّجة لوهم واحدية عالم الأفكار ورفض الخصوصيات.

هذه الافتتاحية - وبهذا التناول - تضعنا في قلب القضية التي نسعى إلى بلورتها والمتعلقة بالحَراك الفكري بين المجتمعات والثقافات، أو ما نطلق عليه انتقال الأفكار عبر تاريخ الحضارات من حيث الضوابط والشروط؛ حيث تثير هذه القضية تساؤلاً جوهرياً مؤدَّاه: هل هذا الانتقال والتفاعل أو التثاقف مشروط أم مطلق، محدد أم نسبي؟ وهل من حق دعاة التغريب إقصاء العقل العربي الإسلامي عن خصوصيته وثقافته؟ وفي المقابل هل من حق دعاة الرفض والانغلاق من المثقفين العرب والمسلمين إغلاقُ مسارات التفاعل والحوار مع الآخر بدعوى الحفاظ على الهوية؟

يترتب على ذلك أن هذه القضية تثير مجموعةً من المحاور نحاول الإجابة عنها وطرحها وفق منهجية تستحضر الذاتية والخصوصية، ولا تغفل التحديات المثارة على مختلف الأصعدة، هذه المحاور هي:

أولاً - حقيقة الموقف الغربي في نظرته للآخر، ويتم ذلك عن طريق تحليل الوجه الآخر للحضارة الغربية من حيث المركزية والعنصرية؛ وتهميش وإقصاء الحضارات والثقافات الأخرى، والغرب هنا يمثل المرجعية الفكرية والحضارية لفصائل التغريب في العالم الإسلامي.

ثانياً - منهجية التغريب في تعامله الاستلابي مع الغرب، ثم تخليه عن ذاتيته وثقافته وخصوصيته التاريخية والحضارية.

ثالثاً - تجربة الحضارة الإسلامية في التاريخ، وخاصة فيما يتعلق بالمنهجية التي التزمها العقل المسلم في تعامله مع الثقافات والمجتمعات التي فتحها المسلمون، ثم الحديث في هذا الإطار عن الموقف الإسلامي من الحوار مع الآخر وضرورة التفاعل ورفض التقوقع والانغلاق.

رابعاً - الحديث عن حقيقة الذاتية الحضارية والخصوصية الثقافية، كمطلب يوفر الحصانة اللازمة للأفكار أمام التذويب والانصهار، مع التأكيد على أن هذه الذاتية هي السبيل الوحيد لمواجهة عواصف المرحلة وحماية ثغور الأمة أمام أشكال الهيمنة والاختراق كافة، بما تمليه ضوابط ومرتكزات منهجية حول آليات انتقال الأفكار.

١- حقيقة الغرب
كمرجعية للخطاب الاستلابي

لا شك أن مشكلة كل فكر تكمن في الأسس التي يقوم عليها، والحضارة الأوربية قامت على بدايات مثلت امتداداً للميراث الإغريقي والروماني في عديد من مساراتها نحو تأسيس عصر الإحياء أو النهضة، وأدت هذه البدايات التي يمكن التعبير عنها بمقدمات التجربة الأوربية الحديثة، أدت إلى نتائج اختلف حولها المحللون ولا يمكن تصحيحها إلا بالعودة إلى بدايات صحيحة.

والعالم الإسلامي إذا ما أدرك أن صدمة الظواهر الأوربية مسألة نسبية فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف على قدرها الحقيقي، وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم الغربي أكثر خصوبة. وإن تحليلاً كهذا يتيح للمسلم حتماً أن يقف أمام نظام أوربة كإنسان لا كمستعمِر؛ وبذلك تنشأ حالة من التقدير المتبادل، والتشارك الخصيب، بدلاً من تلك العلاقة المادية الصرف التي تعد - في جوهرها - علاقة أوربة المستعمِرة بالعالم الإسلامي القابل للاستعمار، قل ذلك أو كثر[1].

وحضارة الغرب، حين ننظر إليها من خلال معادلتي التقدم والإخفاق، أو النهوض والتأزم، فإن إدراك منحنى المسار الغربي من كلا الوجهين ضرورة ملحّة للمسلم المعاصر في أزمته الحضارية والفكرية،

---

(١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ١١٣، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١.

وذلك إذا ما أردنا تفهُّم المشكلات تفهماً واقعياً، وأن نقوِّم خطواتنا نحو الخروج من عثرتنا والتعرف على أسباب الفشل المستمر لتجارب النهضة ومشروعات التحديث في واقعنا.

وقد قام الفكر الأوربي - وامتداده الأمريكي - على مفهوم اختزال الحضارة البشرية كلها في إطار التاريخ الأوربي، فالحضارة وُلِدَتْ على يد الإغريق، وانتشرت بفضل الرومان، وانتكست في العصور الوسطى، ثم بدأت منذ عصر النهضة في الرواج والتطور وفق آلية متسارعة وناجزة يدركها الجميع.

فالفرد الأوربي يحمل جراثيم هذا الكبرياء دائماً؛ لأنه يتلقاها من المناخ الاستعماري الذي يتكون فيه منذ الطفولة؛ ويتكون من تصوره للعالم وللإنسانية، فهو يعتقد على الخصوص أن التاريخ والحضارة يبتدآن من أثينا ويمرّان على روما، ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران من جديد بباريس في حركة النهضة، أما قبل أثينا فلا شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء؛ الذي لا يرى بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ، وهذه النظرة الخاصة للغربيين هي التي تشوه منذ اللحظة فلسفة الإنسان عندهم، وتشوه بذلك السياسة الغربية في العالم(١).

والرصد المباشر لتاريخ الثقافات والحضارات وقيام النهضات لدى الأعم من مؤرخي الغرب، يسيطر عليه فلسفة الإقصاء والتجاهل لدور الإنسان غير الغربي في صياغة الازدهار الحضاري للإنسانية.

ففي أحد المصادر المهمّة التي تؤرخ وترصد لنهضة الغرب(٢) لا يقف المؤلف عند العصور الأولى من تاريخ الإنسان إلا عَرَضاً، ولم يقف

(١) مالك بن نبي: في مهب المعركة، ص ١٦١، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١.
(٢) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، بيروت دار الثقافة، ١٩٦٥.

كذلك عند الحضارات التي ظهرت خلال تلك العصور في مصر والصين وفي الهند، بل لم يقف عند حضارة الإغريق والرومان في العصور التي سبقت المسيحية إلا بالقدر الذي أمدت به فلسفة الإغريق والرومان البعث الأوربي[(١)].

وكذلك كتب (برنتون) في ختام كتابه (أفكار ورجال) أنه عالج تاريخ الفكر في الغرب دون أن يذكر - إلا عَرَضاً - شيئاً عن أية ثقافة أخرى؛ لأن الغرب على وجه الإجمال لم يتأثر كثيراً بالثقافات الأخرى[(٢)].

وقد جعل الاستعمار أوربة قلب العالم ورأسه جغرافيّاً وسياسيّاً، وجعل الرجلَ الأبيض يحاصر بقية الأجناس من خلفٍ ومن قُدّام، وتصرفت أوربة في عصر الاستعمار كما لو كان (الجنس الأبيض) وحده - دون الجنس البشري كله - خليفة الله في الأرض، وعانى العالم منها الويلات[(٣)].

وهذا شبنجلر spengler يوافقنا ويرفض الرأيَ القائل بحضارة إنسانية واحدة تسير في خط مستقيم ينقسم إلى عهود قديمة ومتوسطة وحديثة، أو ما يشبه ذلك من أنواع الانقسام، ويعدّ هذا الرأي صادراً عن العقلية الأوربية الغربية المحدودة ضمن أفقها المعين، والمعجبة بمنجزاتها، والتي تحصر الحضارة بذاتها، وتنصرف عن الحضارات الأخرى وتنظر إلى تطورها وكأنه تطور الإنسانية بكاملها؛ وإلى عهودها كأنها أواخر مراحل التقدم أو خاتمتها[(٤)].

---

(١) المرجع السابق: ص٢٥.
(٢) برنتون: أفكار ورجال - قصة الفكر الغربي، الفصل ١٥.
(٣) جمال حمدان: استراتيجية الاستعمار والتحرير، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٩.
(٤) اوزوالد شبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، ط، ص١٦، بيروت، مكتبة الحياة ١٩٦٤.

أما (توينبي) toynbee فقد استبعد وانتقد عدة أحكام كانت تستقر في فكر مؤرخي الغرب؛ فالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية أعظمها قيمةً، ليس إلا وهماً راجعاً إلى سيادة الحضارة الغربية الحديثة في المجالين الاقتصادي والسياسي، وهي أنانية تماثل ادّعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار، أو قول اليونانيين إن غيرهم من الأمم برابرة، فتقويم مؤرخي الحضارة الأوربية على أنها أسمى الحضارات تقويم خاطئ[١].

فمبدأ الغلو الذي صبغ نظرة الغرب لذاته يعزى إلى مركَّبٍ نفسي يسيطر على الشخصية الغربية، وفي هذا الإطار يرى (جارودي) الاعتقادَ المقدَّس بتفوق الغرب علميّاً وتقنيّاً على كل أنماط الحياة الأخرى الموسومة بارتباط تأخُّري بالتقاليد وبالتعصب الثيولوجي والمعارِضة أولاً لكل (الحضارة)، والتقدم الذي يعدّ معياره الوحيد السلطة المهجنة على الطبيعية وعلى البشر[٢]. ويتهم الغرب بإضاعة الفرص في تجاهله للحضارات الأخرى: ف (التاريخ الحقيقي) - أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب - قد يكون تاريخ فرص أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافة بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية[٣].

وبهذه الإطلالة على محورية الذات الغربية نحو ذاتها بنفي أهمية الشاهد التاريخي على صدق هذه الفرضية التي طرحها الغربيُّ حول ذاته

(١) انظر في تفصيل ذلك: أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ لسوفر فيل، ترجمة: فؤاد محمد شبل، ط، الفصل الثالث.

(٢) جارودي: الأصوليات المعاصرة، تعريب: أحمد خليل، ص ٢٢، باريس، دار عام ٢٠٠٠، ط، ٢٠٠٠.

(٣) جارودي: حوار الحضارات، تعريب: عادل العوا، ص ٩، بيروت، دار عوايدت، ط ٤، ١٩٩٩.

يصبح من الأهمية بمكان، ونحن نسعى إلى تفعيل الحوار مع الآخر، لأننا في حاجة إلى قراءة الفكر الغربي بمنهجية تتسم بالموضوعية التي تتعامل مع الواقع والأحداث في محيط الواقع المعاصر، قراءة تسعى إلى إدراك الكيفية التي يدرك من خلالها الغرب ذاته، في إطار هذه القراءة نستطيع التعرف على الوجه الآخر لحضارة الغرب وحقيقة نهجها في النظر إلى الآخرين، ذلك النهج الذي يتمحور حول الذات، ومن ثم إلغاء الآخر وتهميشه في إطار المسيرة الحضارية للإنسان. وإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق فيجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان الغرب يشغل المركز فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان؛ وإذا كان يعتبر نفسه عالميّاً وعامّاً فيجب أن نبين خصوصيته ومحليته، أي إن الغرب يجب أن يصبح (غربيّاً) مرة أخرى لا (عالميّاً)، وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي المقارن؛ بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضاريّاً واحداً له خصوصيته وسماته، تماماً مثلما لكل التشكيلات الأخرى خصوصيتها وسماتها[١].

والحديث عن واحدية الغرب المدّعاة ومركزية الذات الغربية تُبرِز حقيقة العلاقة الشديدة التشابك والمتزايدة التعقيد بين البُنى الاقتصادية والثقافية والسياسية في هذا العصر، والتي تجعل اجتياح الغرب الثقافي للعالم الإسلامي جزءاً أساسيّاً من أساليب الهيمنة الغربية على العالم، وتدميرَ الحصون الثقافية هي الشرط الأساسي لتدمير الهوية الحضارية واستلاب الإنسان المسلم لصالح السيطرة الغربية.

وإذا كان البعض يتحدث عن رخاء الغرب ومزايا الحضارة الغربية في ميادين متعددة تفوقت بها ومن خلالها على الكيانات المعاصرة، فإن هناك

---

(١) عبد الوهاب المسيري: الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية، إسلامية المعرفة، العدد /٥/ يوليه، ١٩٩٦، ص ١٢٦.

وجهاً آخر يُبرز مدى السِّعر المرتفع الذي يدفعه الغربي مقابل ذلك، من مثل: استرضاء الطاقة والشجاعة لدى الفرد، وضياع الاستقلال القائم على الكبرياء والاعتماد على النفس، واسترقاق جانب كبير من البشرية لإنتاج احتياجات صناعية، ورتابة الحياة التي لا تستثير سوى البلادة والتفاهة المجردة من العاطفة، والتباين بين الفهم الميكانيكي الضيق الناتج عن حياة انقضت في سبيل إنفاذ مهمة محددة لا تتغير التزاماً بقوانين ثابتة، وقوى الإنسان المتباينة في الغايات، والنتائج المدمرة للأخلاق الناجمة عن مظاهر التفاوت الكبيرة في الثروة وفي المرتبة الاجتماعية، ومعاناة الجماهير الواسعة في شعوب البلدان المتحضرة الذين نادراً ما يكون نصيبهم من الوفاء بمتطلباتهم أفضل من نصيب الهمج، بينما تقيدهم آلاف الأغلال بدلاً من الحرية والإثارة اللذين يجدون فيهما عوضاً لهم[١].

وثقافة الغرب لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية إلى ثقافة إمبراطورية. والثقافة في هذه الحقبة تتسم بالمادية التي لا يهتم دعاتها بغاية الأشياء، بل كان تعلقهم بأسبابها، والناس في أوربة يجيدون تشكيل المادة ولكنهم لا يعرفون كيف يجعلونها أداة في يد الإنسان، وقد بلغت أوربة كذلك الغاية في الفن والصناعة، ولكنها ارتدّت عن المثل الأخلاقية، فلم تعد تعرف شيئاً من الخير للإنسانية فيما وراء حدود عالمها الذي لا يمكن فهمه إلا بلغة المادة[٢].

وقد ارتبطت الثقافة الغربية بالهيمنة والتسلط والعنف، وأصبحت تثير ردود أفعال معادية في أكثر مناطق العالم غير الغربي، ولعل هذا مما زاد

---

(١) توماس س وباترسون: الحضارة الغربية - الفكرة والتاريخ، ترجمة: شوقي جلال، ص٦٤-٦٥، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (٢٧١).

(٢) وجهة العالم الإسلامي: ص٦٢، ١٥٦. مرجع سابق.

في صعوبة الربط بين الثقافات المهمشة - مصدر المقاومة والمعارضة منذ الآن - وبين الحضارة الحديثة، وجعلَ الحوار مستحيلاً بين الشعوب الشمالية والجنوبية[١].

وقانون الصراع الذي يسيطر على النفسية الغربية، هو قانون مطرد في تاريخه لا خُلف فيه، يطلق عليه في الإطار المعرفي (الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتضادة) The law of struggle of the position؛ فعلى مدى تاريخ الغرب كان مبدأ الصراع سبب حركته الجوهرية والدافع المنشئ الأوليّ له، وهكذا فأنت مع الفكر الغربي دائماً، وفي اطرادٍ لتفاوت فيه أمام ثنائيات هي أقطاب متضادة، وجود أحدها يقتضي نفي مقابله نفيَ إلغاء.

والذي يتأمل جذور الفكر الغربي من خلال الفلسفة اليونانية، يجد بواكير هذا الصراع بين مذهب (بارمنيدس) (٥٤٤ ق. م) من الواحدية والكونية المطلقة التي لا يعتريها تغير، وبين مذهب الصيرورة والتغير والتدفق المستمر (لهيراقليطس) (٥٠٤ ق.م)، ثم اتخذ هذا التقابل والصراع بين الأضداد صورة النزاع بين المثالية والطبيعية تارة، وبين الاسمية والواقعية تارة أخرى، واتخذت في اللاهوت المسيحي - من بعد - صورة النزاع بين الدين والدولة، بين الروح والجسد، وبين السماوي والأرضي، وانتهاء بمذهب ثنائية الحقيقة The Theory of Double truth حقيقة دينية إيمانية طريقها الاستسلام والإيمان Knowledge based on faith وحقيقة عملية وضعية طريقها المعرفة العقلية التقنيةKnowledge. based on discursive reasoning، وطوال القرن العشرين بين الشيوعية بوصفها نظاماً (كولوفياليّاً) سلطوياً، والرأسمالية بوصفها نظاماً ديمقراطياً (ليبرالياً حراً)[٢].

---

(١) اغتيال العقل: ص١٣٢، ١٣٣. مرجع سابق.

(٢) إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف: ١٨، ١٩. مرجع سابق.

وحول طبيعية العقلية اليونانية فيما يتعلق بالنشاط العملي الطبيعي، حيث شاع لدى العديد من مروجي الثقافة التغريبية أن اليونان قد ابتدعوا المنهج التجريبي والاستقرائي؛ وذلك للتشكيك في الدور الإسلامي الذي كان له الفضل في منح العقل الأوربي بواكير هذا المنهج. والحقيقة أن طبيعة العقل اليوناني تتسم بالصورية التي غيبت احترام وتقدير الموجود العيني الواقعي؛ ومن ثم لم تستطع بلورة أو صياغة نظرة معرفية تحترم الواقع الحسي بصرف النظر عن المعرفة القبلية الفلسفية التي سيطرت على هذه العقلية.

ففي الفكر العلمي والفلسفي، كانت الملاحظات الحسية وما تؤدي إليه من نتائج يلزم أن تتفق والنظريات الفلسفية، حيث عدت قضايا يقينية، ومبادئ ثابتة تعطي لكل شيء تعليلاً وتقدم لكل حادثة طبيعية تفسيراً متضمناً في طبيعة النظرية الفلسفية الميتافيزيقية[١].

والخطاب الاستشراقي في مجمله وخطابُ من سار على منواله من المثقفين العرب يشيد بواقعية وعملية المنهج الأرسطي في التعامل مع الكون والطبيعة، ويشهادة مؤرخ غربي لتاريخ العلوم عند اليونان يرى «أن فكرة استغلال الطبيعة بشكل أكثر فائدة لمصلحة الإنسانية فكرة ميتة بالنسبة إلى أرسطو، كما أن فشل أرسطو في أن يتصور اطّراد التقدم الحاسم في الطرق الفنية إنما هو انعكاس للفشل العام لمجتمع ذلك العصر؛ فلم يكن جمود العلم الإغريقي سوى وجه واحد من أوجه جمود المجتمع الإغريقي»[٢].

---

(١) خضر جواد كاظم: النزعة التجريبية في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٣ رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس.

(٢) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري، ج١، ص ١٥٦، ١٥٨، القاهرة، سلسلة الألف كتاب رقم ١٦٠، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨.

تبين هذه الفقرات مدى التزييف الفكري الذي توارثه العقل الغربي في موقفه من (المنهج العملي) ومحاولة نسبه إلى العقل اليوناني؛ لترسيخ القناعة بإقصاء الدور الإسلامي في تأسيس العلم التجريبي الذي تأسست عليه نهضة الغرب العملية؛ وذلك باعتراف العديد من رموز الفلسفة والفكر في الغرب[١].

وإذا كانت حقيقة الشخصية الحضارية لأمة من الأمم تتبدى من خلال أبعادها الدينية والفكرية التي تكون بمنزلة النهج الدافع لصياغة هذه الأبعاد في حركة الواقع، فإن الوسائل المادية ما هي إلا أدوات تستخدم على الوجه الذي يحقق الغاية التي تتجه إليها هذه الحضارة، فالحضارة من حيث الجانبان المادي والمعنوي لا تنقسم وإنما تتكامل؛ فالحركة الحضارية يجب أن تتم داخل إطار الثبات، ثبات القيم، ثم حركةِ الوسائل التي تحيل تلك القيم إلى برنامج عملي يميز الحضارة إبان مسيرتها ويَسِمُها بسَمْتها الخاص.

ومن خلال ذلك المنطلق التأصيلي لمفهوم الحضارة، فإن التخلف الذي منيت به المجتمعات الأوربية في العصور الوسطى يدفعنا إلى التساؤل: هل ترجع المعضلة الحضارية إلى طبيعة المجتمع الذي أفرز أنظمة متخلفة أم إلى فساد القيم والمثل التي ترافقها؟

لا شك أن المجتمع الأوربي في العصور الوسطى لم يستطع أن تجري حركته داخل الإطار الطبيعي الذي تتحرك فيه الحضارات من خلال القيم الدينية والعوامل العقدية، لأنه سرعان ما اصطدم بسلطة الكنيسة، واختلف العلماء والمفكرون مع رجال الدين، وانفصلت الحضارة عن العقيدة وحاولت إنشاء إيديولوجيات وضعية تحل محل القيم الدينية الأصلية،

---

(١) سيأتي بيان ذلك حين نفرض لتجربتنا الحضارية في مجال المثاقفة والتفاعل مع الآخر.

فتحجر العقل في ظل سلطة رجال الدين. وما بين تطلعات الإنسان العقلية ومطامحه الفكرية، وبين سلطة تسيطر وتقمع باسم الدين؛ فقد آل ذلك إلى طرح العلمانية كبديل في الغرب؛ وكان ذلك الانفصال الذي عرفه الفكر الغربي والمجتمع الغربي بين السلطة الدينية وحرية العقل الإنساني، وكان الحصاد المرير الذي نراه اليوم في ممارسات الغرب من تأزم روحي وقيمي تجاوز البيئة الأوربية، وأقام الإنسان الغربي علاقاته مع الآخر وفق قيم النسبية والذرائعية والمنفعة، ويفسر ذلك كلَّ أشكال الاختراق والهيمنة التي تمارس باسم نشر وترويج النموذج الثقافي والحضاري الأنجلو أمريكي في الواقع المعاصر. ومن جراء هذا الصراع المحتدم في تاريخ الممارسة الأوربية، خامر بعض الأذهان أن الاكتشافات العلمية والانتصارات التقنية تزاحم الإيمان وتقضي بتقلص الروح الديني، ورأوا أن تفضيل الإيمان في عصر العلم والتقنية يعني تفضيل الخصوصية على العمومية، ورأوا أن الأهداف العليا التي يسعى إليها الإنسان المعاصر - من تحقيق العدالة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة وغزو آفاق جديدة في الكون - تحتاج إلى استخدام المعايير العقلية المشتركة لا إلى انطواء الإنسان على ذاته بتغليب معاييره الإيمانية الخاصة.

وقد ترتب على الترويج لواحدية الغرب ومركزيته تلازم صفات الاستعلاء، والاحتقار للشعوب الأخرى، ونعت الإسلام بصفات تنم عن حجم هذا المنحى من الكراهية والاستعلاء لدى النفسية الغربية باتجاه المسلمين؛ ولا أدل على ذلك من تصريحات وكتابات العديد من قادة الغرب وبعض رجال الدين المسيحي واليهودي، وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة.

لقد ورث الغرب هذه النظرة الدونية للآخر عن اليونان، فقد كانت أثينا الديمقراطية مع منتصف القرن الرابع قبل الميلاد أكبر دولة مالكة

للعبيد في شرق المتوسط، وأفلاطون -وهو أرستقراطي من أسرة انهارت ثرواتها مع صعود الديمقراطية الأثينية- اتخذ موقفاً انتقاديّاً من الديمقراطية، ونراه في الجمهورية يدفع بأن الرجال الذين إرغمتهم ظروفهم الاقتصادية على الانخراط في العمل الإنتاجي يجب ألا نسمح لهم بأن يتولوا الحكم ولا حتى أن يحظوا بالمواطنة.

وفي كتاب (السياسة) لأرسطو رأى أن البرابرة - وهم تحديداً الرعاة وقطاع الطرق وليس الفلاحين - بحكم طبيعتهم المرشحون الأماثل للعبودية، وأوضح أن النساء لابد أن يخضعن للرقابة، وهكذا يشغل المواطنون أعلى السلم التراتبي الاجتماعي في أثينا، بينما يحتل الغرباء والنساء والعبيد والحيوانات مواضع تابعة وثانوية على السلم الاجتماعي. ونجد أن الكتاب الإغريق والرومان في العصر الهللينستي الذين حذوا حذو أرسطو، طوروا بدورهم آراء ونظريات عن الفوارق بين الشعب المتحضر وبين البرابرة، وصور (شيشرون) الخطيب السياسي الروماني الصراعَ بين الحضارة والبربرية بأنه صدام بين أخلاقيات وأساليب الحياة، واعتادت الطبقة الحاكمة المميَّزة في روما النظر إلى العامة على أنهم رعاع غير متحضرين وجَهَلة، ورآهم (شيشرون) غرباء شأن البرابرة[١].

وقد وصل الأمر برجال الدين إلى إصدارهم تبريراً لاهوتيّاً لتجارة العبيد غير الأوربيين؛ واستطاعوا أن يضعوا أساساً لتطبيق فكرة (أرسطو) عن العبودية الطبيعية لتنطبق على الهنود الأمريكيين، وهي حجة سيسوقونها مراراً على مدى خمسين سنة القادمة[٢].

وسوف تكون التصنيفات العرقية مبعثاً على خلق (علم أصول معمم)

---

(١) الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ، ص ٧٥، ٧٦، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق: ٧٩، ٨٠.

يعمل فيما بعد في الاختصاصات الأوربية عبر العلوم الإنسانية، بحيث صار العرق هو المقرر لكل شيء في الشؤونِ الإنسانية، إنه ببساطة الواقعة الأكثر بروزاً والأكثر عمومية؛ فالعرق هو كل شيء: الأدب، العلم، الفن، وبكلمة واحدة تتوقف الحضارة عليه[١].

وفي خضمّ هذا التركيز الشديد على العِرْق كمقرر للتاريخ، ونشوء الحضارة، جاءت الداروينية لتعزز - بشكل مباشر أو غير مباشر - الفرضيات (العملية) عن الشرق، وتدعم في الوقت نفسه نزعة المركزية العرقية الغربية. فقد رأى داروين أن سير البشرية يجب أن يتم بقيادة العرق الأبيض، أما الأعراق الأخرى فعليها أن تبقى على مسافة بعيدة عنه؛ أي في مرحلة طفولية؛ بهذا أصبحت العلاقة ما بين فكرة التقدم وفكرة التدرجية العرقية أكثر وضوحاً عند هذا المفكر النموذجي[٢].

وعند هيجل نرى أن عالم الحرية لا يبدأ إلا في اليونان؛ حيث تشرق حرية وعي الذات في الغرب، تنزل الروح في ذاتها، أما في الشرق فينمحي الفرد باعتباره مجرد انعكاس للماهية؛ ولا توجد فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا في الغرب، كما لا توجد دساتير حرة إلا هناك. والجدلية الفكرية عنده لا تتجاوز حدود الغرب، وكل فكر خارج هذه الحدود موسوم بالظلامية والاستبداد وانعدام الحرية والتاريخ، وحتى يتخلص هيجل من الشرق ينتهي إلى التعميم التالي: «الفكر هنا (أي في الشرق) غيبي تماماً ومأهول بلا تقدم ولا تطور، وهو على حاله كما كان في السابق منذ آلاف السنين»[٣].

---

(١) Robert knox the races of man.m.d. london , 1862. عن غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع: صـ ١٠٠-١٠١، ٣٠٥. سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١٨) ط: ١٩٩٦.

(٢) مقدمات الاستتباع: صـ ٨٠.

(٣) Hegel, phenomenalogie del'espried montaigue paris tom 1.1941. P.8 عن مرشو: مقدمات الاستتباع: صـ ٧٧-٨٠.

وضمن هذا المنظور العام ستغدو كل المسوغات العقلانية ناجزة لشحن الحملات والحروب على هذه الأمم الموسومة بـ (غير المتحضرة)، وقد أصبحت هذه الحروب لاحقاً، حقّاً قانونيّاً ومطلباً حيويّاً للدولة/ الأمة الغربية[١].

ويرى (رينان) أن كل شخص عنده شيء من التعلم في عصرنا، ويلاحظ بوضوح أن دونية المسلمين الراهنة وانحطاط الدولة، والانعدام الثقافي لديهم، ناجم عن تلقي ثقافتهم وتربيتهم من الدين الإسلامي فقط[٢].

لقد حدت به نزعته العرقية إلى حد تجريد العرب والمسلمين بصفة عامة من كل الأسباب الفكرية والفلسفية، كما لو أنه لا تقوم قائمة لهؤلاء إلا باستعارة منطق وعلوم وفلسفات الأعراق (الآرية) والتماهي بها، وكما أن ليس ثمة قيم أو معايير للشعوب الأخرى الموسومة بالراكدة إلا من خلال الهروب إلى منطق المركزية العرقية الغربية التي تريد بشتى الوسائل الاحتوائية المباشرة منها وغير المباشرة، أن تلغي ذاتيات الآخرين؛ من أجل إلحاقها بعجلة اقتصادها العالمي[٣].

ولا شكّ أن الحضارة - حين تتخذ الفكر والفلسفة وسيلة للتعصُّب الجنسي والعرقي والطبقي - فهي حضارة تفتقد للإنسانية؛ ومن ثم تصبح سياسة البقاء للأقوى مرهونة بإلغاء الآخر، وبذلك تصبح الطبيعة العدوانية من أخصّ خصائصها.

وقد قام (جون لوك) - وهو من رموز عصر التنوير - بتصنيف المجتمعات والبشر على أساس بيولوجي، وباعتباره أحد المديرين

(١) نفسه: صـ ٧٧-٨٠.

(٢) Renan l'islamismet science , calmann levy , paris 1883. P.2 عن مقدمات الاستتباع: صـ ٩٧.

(٣) المصدر السابق من ٣-١٧٧، عن مقدمات الاستتباع: صـ٩٧.

المسؤولين في الإدارة الاستعمارية، ومفكراً مرتبطاً عضوياً بالرأسمالية البازغة، فقد حول الأساسَ المنطقيَّ بتجريد البشر الأرقاء من طبيعتهم الإنسانية، وجعلهم موضوعاً أو شيئاً قابلاً للاستغلال من الخصائص الطبيعية التي قال بها أرسطو بشأن العبودية الطبيعية[١].

ويحاول كذلك النقاد الاجتماعيون المحدَثون شأن سابقيهم، إضفاء مشروعية على مظاهر عدم المساواة في مجال الطبقات والجنوسة والقهر الطبقي؛ إذ يزعمون أن الفوارق الناشئة اجتماعياً إنما هي في الحقيقة ضاربة بجذورها في الطبيعة بعامة أو في الطبيعة البشرية، ويؤكدون أن الاختلاف وضع طبيعي ومن ثم لا داعي لمحاولة علاج المظالم والتفاوتات في المجتمع، ويلجأ نقاد كثيرون إلى هذه المزاعم بغية دعم وتأييد السياسات والممارسات التي تزيد وتفاقم عملياً مظاهر عدم المساواة الاجتماعية[٢].

لقد تحول التقنين ووضع القواعد المنهجية الخاصة بالخطاب العرقي إلى إيديولوجية فكرية كانت التمهيد لظهور النازية والفاشية، وامتداداتها في منطقة الشرق الأوسط كالنظام العنصري في جنوب إفريقية والصهيونية العالمية[٣].

وترتب على ذلك أن أضحت فكرة (الحضارة) تنطوي دائماً على نحوٍ ضمنيّ مقارنةً تفضيلية؛ إذ الحكم بوجود شعب متحضر يعني ضمنيّاً أن هناك جمهرة غير متحضرة وأدنى مستوى لأنهم غير متحضرين. والحضارة فكرة نخبوية؛ إذ يلزم لتحديد معناها خلق تراتبيات هرمية، وهي تعبر عن تصور متعدد الطبقات، ومجتمعات قائمة على الدولة، وشعوب متحضرة

(١) الحضارة الغربية - الفكرة والتاريخ، صـ ٩١، مرجع سابق.

(٢) نفسه: صـ ٩٧.

(٣) نفسه: صـ ٥ وما بعدها.

تنتمي إلى تلك الطبقات صاحبة الوجود المتميز، ومؤسسات وممارسات للدولة، أما الشعوب غير المتحضرة فإنها بسبب هذه النظرة أيضاً لا تنتمي إلى تلك الطبقات، أو أنها تعيش على هامش الحضارة؛ حيث تضعف قدرة الدولة على السيطرة والتحكم في حياتها.

وقد صيغت فكرة (الحضارة) في سياق التوسع الاستعماري الأوربي فيما وراء البحار، وجرى المصطلح على ألسنة أبناء النخبة في أوربة، حيث انطلقت في مغامراتها هذه، واستهدف أبناؤها التمييز بين أنفسهم وبين الشعوب التي التقوا بها. وما إن انتقل الأوربيون إلى ما وراء البحار، حتى استخدموا التصفيات الفئوية الشائعة آنذاك، مثل عبارات: المتوحشين، والهمج، والوثنيين، والكفار، والبرابرة إلخ... لوصف أبناء الحضارات الأخرى.

اتخذت شعارات الثورة الفرنسية - في أثناء الحملة الفرنسية على مصر - شكلاً آخر، ترجمه نابليون في توصيته لجنوده حين اتجاهه إلى مصر: «أيها الجند؛ أنتم في طريقكم إلى فتح سيكون له أعظم النتائج على الحضارة». إن في الحملة الفرنسية عناصر شتى، أهمها ميراث فلسفة التنوير في المعرفة والتقنين للعنصرية والتمييز العرقي، ولأنهم يصنفون أنفسهم أصحاب التميز الحضاري، فقد رأوا أن من حقهم، بل من واجبهم، السيطرة على البشرية كلها.

وما التاريخ منذ قرن من الزمان إلا ملحمة للفكر الاستعماري؛ فالطفل الذي يولد في أوربة يشعر في استقباله الحياة كأنها سبقت تهيئته للاستعمار، فإذا ما أخطأ وجهته لم يصرفه ذلك عن تغذية ذهنه بأفكاره كما يتغذى هو من خيرات المستعمرات[1].

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: صـ ١٢٣.

والمباحث الوجودية (من فلسفة وأدب) تقدم لنا ضوءاً كاشفاً على النتائج التي ينتهي إليها إنسان فرّقته الحروب والصراعات، وقضت على وحدته التي عاشها خلال مئات السنين، وخرج منها تائهاً وحائراً يبحث عن حقيقة وجوده فلا يستطيع، ويبحث عن معنى الإنسان في مجتمع مزّقته الأهواء المادية فلا يجد؛ فكان لابد أن يختلق فكراً أو أدباً يجد فيه ملاذاً من هذا التحلل الحضاري، فصيغت الفلسفة الوجودية بما تدعو إليه من التحرر والفردية والاحتجاج على مجتمع فَقَدَ مبررات وجوده.

وفي هذا الصدد يرى مالك بن نبي أن الأوربي في حالة انفصال عن الإنسانية، منعزل عنها، عازف عنها كأنه ليس منها، بل يتربص بها الدوائر كي يجعل منها درجة يملكها، وشيئاً يُقتَنَصُ عندما تدق ساعة الفتوحات الاستعمارية[1].

---

(١) مالك بن نبي: في مهب المعركة، صـ ١٦٠، مرجع سابق.

٢- الخطاب الاستلابي في نقل أفكار الغرب

لقد تواكب الاتجاه التغريبي الغربي بمختلف فصائله، مع المرحلة الاستعمارية، حيث تمكن الاستعمار الغربي - بكافة الأساليب والطرق - من فرض ثقافته وأفكاره على الشعوب المستعمرة.

وأولى الوسائل التي يستخدمها الاستعمار من أجل ترسيخ التبعية الفكرية أن يستعين بخريطة نفسية العالم الإسلامي؛ وهي خريطة تجري عليها التعديلات اللازمة كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون، مكلفون برصد الأفكار، أن يرسم خططه الحربية ويعطي توجيهاته العملية في ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمَرة، معرفة تسوّغ له تحديد العمل المناسب لمواجهة الوعي في تلك البلاد حسب مختلف مستوياته وطبقاته.

وفي سبيل تحقيق هذا الاستيعاب لنفسية البلاد المستعمَرة يستخدم الاستعمار سلاح (الأفكار)؛ وذلك لأن البداية من عالم الأفكار ستترك آثارها حتماً على حركة المجتمع وتوجيهاته[١].

لقد ترتبت على الاحتلال العسكري للعالم الإسلامي محاولات منظمة ومستمرة لحمل واقع الأمة على المذهبية الغربية في الفكر والاجتماع والحضارة؛ ومن ثم وقع الكثيرون من كتّاب العرب ومفكريهم في دائرة التبعية الثقافية والفكرية لمفاهيم وتصورات الغرب، وذلك بحكم

---

(١) مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ١٧ - ١٩، دمشق، دار الفكر.

الهزيمة الحضارية التي وضعت العديد من مفكري ومثقفي الأمة في إطار إشكالية الخيار بين غرب مستعمر يستخدم القوة في السيطرة والاستيلاء، وبين واقع عربي وإسلامي يعاني من التردي الحضاري في كافة الميادين.

ولم يخفِ الغرب رغبته في فصل الأقليات الدينية عن تاريخها الثقافي- الاجتماعي داخل إطار المجتمع الإسلامي ليرسم لها انتماءً ثقافياً بديلاً عن ذلك، وتصبح ثقافتها في هذه الصورة التي يقدمها لها الغرب جزءاً من الثقافة الأوربية الحديثة، وريثة الثقافة المسيحية والإغريقية، وأن صلتها بإدارتها الثقافية - التي انقطعت في إطار السيطرة الإسلامية - يعاد تجديدها لدى هذه الأقليات، بالقدر الذي يتكرس فيه انتماؤها للغرب ولثقافته التنويرية الحديثة وريثة ذلك الإرث الثقافي. وكم كان مطلوباً من هذا الخطاب من جهد كي يجنّد موظفين متفرغين لقولبة الوعي العربي حتى يصوغ مسلمة الانقطاع الثقافي الذي أحدثته سيطرة الإسلام في العصر الوسيط[١].

وقد أفسحت الإدارة الاستعمارية مجال (الحرية الفكرية) واسعاً، وخاصة حرية التغريب التي وقفت وراءها وشجعتها وحمت دعاتها من ردود الفعل الشعبية التي تجلت خاصة في حملة (التغريبيين) على القواعد الإسلامية، والمعطيات الدينية، ليس بقصد إصلاحها، وإنما بقصد نبذها من أجل إحلال الثقافة الغربية محلها[٢].

وتبعاً لذلك تغدو الغلبة الاستعمارية مصدراً لانتماء جديد، ويصبح الغرب غاية المغلوبين؛ وإذ تمر هذه المخططات بنجاحٍ من قبل الدوائر

---

(١) ألبرت حوارني: الفكر العربي في عصر النهضة، صـ ١٢٢، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، ١٩٦٨.

(٢) محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، صـ ١٤، ١٥، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد / ٣٥، نوفمبر ١٩٨٠.

الاستعمارية، يكون الغالب قد ضمن نجاح مشروعه، أو على الأقل يكون قد جرد المغلوب من أسلحته وإرادته في المقاومة والتمايز.

وقد حمل لواءَ الدعوة إلى تكريس الثقافة الغربية على المناطق المستعمَرة، مجموعةٌ من المثقفين والكتاب في العالم العربي، وهنا تبرز البراءة الأوربية في الدعوة إلى التخلي عن ثقافتنا. وقد تم ذلك عن طريق ترجمة التراث الغربي إلى الواقع الإسلامي، أو من خلال الكتابة المباشرة حول المناهج الغربية في العلوم المختلفة؛ وبذلك قاموا بمحاولة بذر بذور الفكر الغربي وقيمه الحضارية في العالم الإسلامي.

وقد ارتبط التيار العلماني في واقعنا الفكري - سياسيّاً وإيديولوجيّاً - بالغرب الرأسمالي (الاستعماري)؛ كما ارتبطت الماركسية على النحو ذاته بالفكر الماركسي.

ومن الممكن رد جميع النظريات والإيديولوجية العربية إلى موقفين: ينطلق الأول من الإيمان بعالمية الحضارة، وخَطِّيَّةِ التاريخ، ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها، وينطلق الثاني من الإيمان بأن الحضارة الراهنة هي حضارة غربية محضة وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها إلا مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود[١].

وقد سجل الإنتاج الفكري العربي الحديث العديد من المساجلات والمناظرات التي أبرزت طبيعة الإشكالية بين الثقافة الإسلامية وثقافة التغريب، بين الأصالة والمعاصرة، بين الوافد والموروث. ومن أمثلة ذلك ردّ (الأفغاني) على (أحمد خان)، وردّ (محمد عبده) على (فرح أنطون)، وردّ (شكيب أرسلان) و(محمد كرد علي) على (أحمد لطفي السيد)، و(شبلي شميل)، و(سلامة موسى) و(طه حسين) وغيرهم.

---

(١) اغتيال العقل: صـ ٢٥، مرجع سابق.

وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدّل أشكاله وانبعاثه المتواتر؛ وعليه ومنه تنطلق كل المواقف الأخرى التي يحدد كل فرد وكل تيار من خلالها موقفه من الغرب أو من الحضارة والدين والعلم والسلطة والمستقبل، وفي هذا الصراع تنحو دعوة الأصالة إلى توحيد نفسها بالدين، بينما تنحو دعوة الحداثة والتغريب إلى مطابقة ذاتها مع العلم، وتتطابق الذاتية مع... ويخفض التراث إلى جانبه الديني، وتتطابق الحداثة مع الحضارة وتخفض المدنية إلى طابعها التقني[١].

وفي الخطاب التغريبي - كما يلاحظ من خلال أدبياته وجهوده الفكرية لصياغة مشكلات المرحلة- ندرك سيطرة المرجعية الغربية الفكرية، عبر فلسفتها ومذاهبها المختلفة، على منطلقات الخطاب المتغرّب؛ بل على الأساليب والمناهج التي يستخدمها هذا الخطاب في فهم واستيعاب الإسلام كعقيدة وثقافة وحضارة، هذا بالإضافة إلى التجاهل المطلق لحقائق الإسلام وتاريخه وحضارته.

وبدلاً من التصدي لمشكلات الأمة العربية والإسلامية من خلال الإطار العقدي والحضاري لمجتمعاتنا عبر تاريخنا وثقافتنا الإسلامية نجد أن الفكر المتغرّب يخضع ويتجه بكليته وفق استلابية واضحة للوافد الفكري والحضاري القادم من الغرب.

وكشفت هذه الأفكار عن انبهار لا حدَّ له بالغرب يقابله إهمال أو نقص اطلاع على الإسلام وعلى التراث والتاريخ الإسلاميين؛ فالانبهار سلب هذه الخطابات قدرة النقد، وقلة الاطلاع أوصلتها إلى الرفض والعداء أحياناً تجاه الدين[٢].

---

(١) نفسه: صـ ٢٢، ٢٣.

(٢) زكي الميلاد، تركي الربيعو: الإسلام والغرب - الحاضر والمستقبل، صـ ٤٥، دمشق، دار الفكر، ط، ١٩٩٨.

والخيار التغريبي لم يستطع أن يقدم لواقعنا خطاباً موضوعياً وإيجابياً ونقدياً حول الغرب في تجربته الحضارية، كما نحتاجها نحن لمجتمعاتنا في مرحلتنا التاريخية التي نمر بها، وحول النهوض الحضاري الذي يناسبنا لا الذي يريده الغرب لنا، ولم تستطع هذه الخطابات التقدم بهذه المهمة بسبب الانبهار والتحيز وفقدان الثقة بالذات، والدفاع عن الغرب الذي أفقدها التوازن والموضوعية[١].

وأزمة الفكر الاستلابي الناقل لفكر الغرب، من دون تمييزٍ بين ما يصلح وما لا يصلح لمجتمعاتنا، تكمن في مشكلة الخيار الحضاري، حيث يجدّ جاهداً في استخدام وتبنّي الأطر النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي؛ وذلك لتخطي حقبة التخلف الحضاري في الواقع العربي؛ ولأن الفكر العربي، وقد استلبت توجهاته في سيره نحو الغرب، يصطدم بمشكلات اجتماعية وفكرية وحضارية تختلف جذرياً عن السياق الغربي الذي يريدنا أن نحيا فيه. لقد حاولت كل دعاوى التغريب في العالم العربي والإسلامي - بكل اتجاهاتها - التصدي لتغيير وتبديل ثوابت الكيان الحضاري الإسلامي؛ لأنها تدرك أنه بغير تقويض الأسس العقدية للشخصية المسلمة لا يمكن إحداث الشروخ والتصدعات في كيان الأمة تمهيداً لهدم البناء من قواعده؛ ولذلك تنكّر الاتجاه التغريبي للشريعة والحضارة الإسلاميتين؛ من أجل التبنّي الراديكالي (الجذري) لقيم النظام الغربي، ومحاولة زرعها في البيئة الإسلامية، باشتراكٍ مع الاتجاهات. الاستشراقية والتبشيرية على حد سواء. وهذا المنهج يهدف إلى تجريد الأمة من خصوصيتها العقدية وأبعادها الثقافية؛ وبهذا المنهج أيضاً يطمح الاستعمار الثقافي - بواسطة وكلائه في العالم الإسلامي - إلى إخضاع

---

(١) نفسه: صـ ٤٦.

الإنسان المسلم للسير في ركاب المنظومة الغربية وتكريس عجز العالم الإسلامي عن الانطلاق الحضاري، وعن الانعتاق من التبعية الإرغامية للنموذج الغربي.

والراصد لحركة التنامي الفكري في واقعنا العربي والإسلامي يمكن أن يرصد إحدى الظواهر الجديرة بالبحث والتحليل؛ ظاهرة تُبرزُ بوضوح أزمةَ التيار التغريبي العلماني العربي في ترويجه للمشروع الغربي، وأن هناك فئة من المفكرين الذين خبروا ثقافة الغرب وساهموا في الترويج لها بالإضافة إلى معرفتهم الوثيقة بالحضارة الإسلامية، هؤلاء يمثلون حركة يمكن أن يطلق عليها (حركة الارتداد الفكري) نحو المنابع والجذور الحقيقية لأصالتنا الحضارية؛ حيث اكتشفوا حقيقة الثقافة الغربية وأدركوا فداحة الثمن الذي تدفعه الأجيال نتيجة لحالة الاستلاب الفكري والحضاري التي يروج لها بعضهم.

وشيئاً فشيئاً أخذ يتراءى للجيل الذي تربى في ظل الحكم الأوربي وذهب للدراسة في الجامعات الأوربية ثم عاد إلى بلاده يدعو للقيم الأوربية في السياسة والحضارة والحياة كلها، شيئاً فشيئاً تبيَّن له أنه كان مخدوعاً وأن للغرب وجهَيْن متناقضَيْن، وأن مؤثراته التي يجلبها للمستعمرات أغلبها بهْرج وقشور، أما تبشيره بثقافته وقيمه فلزعزعة تراث المنطقة العربية وهدم كيانها الحضاري الموحّد، أكثر منه نشراً مخلصاً للفكر الإنساني الحديث المتحرر[1].

والأقرب إلى الصحة اعتبار تلك (التحولات) نتيجة للاستفاقة الحضارية الذاتية التي تبلورت بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح

(١) راجع شهادات عبد الوهاب عزام ومحمد حسين هيكل بشأن هذه القضية في: أنور الجندي: المعارك الأدبية، ٢٩٨، ٣٠٢.

الغرب بعد الحرب العالمية الأولى في فرض تسويته على الشرق العربي بتصفية الكيان الإسلامي وتقسيمه إلى دويلات[١].

ويعزز هذا الرأيَ باحثٌ آخر يرى أن الواقع الثقافي قد تخلقت فيه ظاهرة مهمة وذات دلالة ملفتة للأنظار؛ ألا وهي تراجع عدد كبير من الأعلام الذين تغربوا من قبل عن التبشير بالنموذج الحضاري الغربي، بعد أن سلكوا هذا السبيل، كاجتهاد خاطئ، وانخرطوا في مرحلة نضجهم الفكري ضمن تيار الإحياء والتجديد[٢].

لقد رفض هؤلاء حملة التغريب الناشطة في الفكر والمجتمع منذ بداية العشرينات، حيث عدّوا ظاهرة التقليد لكل ما هو غربي وضعاً غير لائق بالكرامة الإنسانية؛ لأنه يحوّل المقلدين إلى أدوات وآلات. ويرى هؤلاء أن نقطة البداية السليمة تتمثل في العودة إلى البحث عن الذات الحقيقية الأصيلة، وكما يقول (عبد الوهاب عزام): «أن نجد أنفسنا بعد أن فقدناها»؛ بالرجوع إلى الجذور واتخاذ موقف انتقائي نقدي من الحضارة الغربية يستند إلى التمييز بين العلوم والصنائع وبين (العقائد والخلق وسنن الاجتماع)؛ بحيث نأخذ من أوربة علومها الطبيعية، ونبعث من تراثنا عقائدنا وأخلاقنا وسلوكنا؛ فنجمع بين العنصرين في حياة جديدة مستقلة[٣].

وهكذا كانت الرؤية الجديدة تتضح شيئاً فشيئاً، ومرتكزها أن (التغريب) الكلي أمر مستحيل، ومحاولة لا تنتج غير الاضطراب، وأنه

(١) تحولات الفكر والسياسة: ص ٤٠، مرجع سابق.

(٢) محمد عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية (الاجتهاد)، بيروت، العددان: ١٠، ١١ السنة الثالثة، ١٩٩١، ١٤١١هـ.

(٣) ملحق السياسة الأدبي: ١٤ جمادى ١٣٥١هـ، ١٤ أكتوبر ١٩٣٢، عدد خاص بمؤتمر الطلبة الشرقية. عبد الوهاب عزام.

لابد من الرجوع لما هو متجذِّر وراسخ في كيان هذه المنطقة، ومحاولة خلق نهضة بدافع من ذات الأمة لا بعامل مفروض من خارجها[١].

وإذا كان الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، قد انقسم ما بين مروِّج للمذهبية الغربية من دون قيد أو شرط، وآخر رافض لنمط الحضارة الغربية بلا هوادة، وبين اتجاهي القبول المطلق والرفض المطلق، فقد ظهر اتجاه ثالث يحاول أن يقف موقفاً وسطاً بين هذا وذاك، فقدم خطاباً فكريّاً وسياسيّاً يسعى للتمسك بثقافته وخصوصيته الإسلامية، في الوقت الذي لا يصادر أو يتصادم مع الوافد الغربي، ويطلق على هذا الاتجاه: (التوفيقي) syncretism، وقد اختلفت درجات التوفيق، بين ما هو إسلامي وغربي، من الدمج والتكيف والمواءمة، إلى الانزلاق المنهجي في إطار الخيار الاستلابي أمام ثقافة الغرب، وعدم الاستيعاب الواعي لمرتكزات وأسس الفكر الإسلامي.

وجاءت حركة الإصلاح التوفيقي لتمثل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لمجابهة التحدي، فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري، وليس بعسكري أو ديني أو سياسي، والتوفيقية هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهة الحضارية.

فالتوفيقية التي عرفها فكر المقارَبة والإصلاح، جزء لا يتجزأ من المخاض والإرهاصات الولادية لأية أمة تجد تناقضاً زمنيّاً ومفهوماً بين تراثها الكثيف والعميق التأثير في جوانب الحياة، وبين تراث محدث لأمم أخرى، أصبح بحكم شموليته وهيمنته وارتباطه بالعلوم الحديثة والتقدم السريع والمفاجئ منطقاً شموليّاً وعالميّاً، لا يمكن لأيٍّ من الأمم تريد التقدم إلا أن تأخذ به، وهذه المفارقة الهائلة بين الكينونة التاريخية

---

(١) تحولات الفكر والسياسة: صـ ٥٣، مرجع سابق.

والوجود المستقبلي، هي الأزمة التي بدأت تعتمل في العقل العربي والممارسة أيضاً منذ ذلك الوقت حتى الآن[١].

لقد تجلى ذلك في صورة اتجاهات فكرية، كثيراً ما كانت ترفض الغرب المستعمِر وتقبل الغرب المتقدِّم. ومسألة الرفض هنا حددتها الأطماع السياسية للغرب المستعمر، أما القبول؛ فقد فرض موقف الغرب المتفوق من الناحية التقنية تبلور الجهود الفكرية المختلفة للعقل العربي الحديث، وفي إطار هذه الجهود تبلور هذا الاتجاه في محاولة من اختراق الأزمنة الحديثة.

والتوفيقية وكشأنها تاريخيّاً ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحاً على المؤثرات الخارجية، كما أنها قبلت بالتعايش مع الحكم الأوربي ومؤثراته الحتمية وبعض تشريعه - بخلاف السلفية - جاهدةً قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلاميّاً وإلباسها المصطلحَ الإسلامي: (الديمقراطية تتطابق مع الشورى، المنفعة العامة تتوازى توفيقيّاً مع المصلحة الشرعية، الرأي الحديث يقارَن بمبدأ الإجماع الفقهي، والضريبة بالزكاة.. إلخ)[٢].

والحقيقة أنه في إطار تحليل الاتجاه التوفيقي من حيث نتائجه على مسار الفكر والحياة السياسية في الواقع العربي، نرى أن قوة التحدي الأوربي الحضاري والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء أن تجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة.

---

(١) عماد فوزي الشعيبي: قراءة تاريخية مجددة لفكر عصر النهضة، ص٥٦، الوحدة، العدد ٣١، إبريل ١٩٨٧، الرباط.

(٢) الفكر العربي في عصر النهضة: ص ١٧٩.

وبعضهم يرى في (التوفيقية) وجهاً من وجوه أزمة عدم الأصالة في المجتمعات العربية؛ ذلك لأنها لا تفسر الواقع العربي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر بجدلية مستمدة من تراثه وحضارته وذاتيته، فقد أُخضع هذا التاريخ وذلك الواقع لتفسيرات كثيرة مقتبسة من خارج نطاقه الحضاري؛ لذا نرى ردات فعل تدعو إلى العودة إلى الذات الحضارية وفهمها من الداخل واستكشاف قوانينها وعلاقتها الأصلية، خصوصاً بعد إخفاق محاولات التحديث الخارجي وما ارتبط بها من تنظير فكري شديد التأثر بالتجارب الأجنبية[١].

والحقيقة أن المنهج التوفيقي في التعامل مع أفكار الغرب، يؤكد عزلة الفكر المطروح عن حركة الواقع التاريخي والحضاري للمجتمع؛ وذلك لغياب الوعي باستحالة انفصال عناصر ومقومات التجربة الحضارية في الغرب بعضها عن بعض؛ فكل منظومة حضارية تملك في داخل نمطها الخاص تماسكاً لا نملك تفكيكه بحيث نأخذ ما نشاء، ونترك ما نشاء في إطار ما يتماشى ويتكيف مع حالة المجتمع الناقل لهذه الأفكار، فإن في ذلك استحالة حضارية وتاريخية ومعرفية في وقت واحد.

ونحاول في الصفحات المقبلة رصد تجربة الحضارة الإسلامية في تفاعل العقل المسلم مع الثقافات التي وفدت إلى البيئة الإسلامية، ثم الحديثَ عن الموقفِ الإسلامي من التفاعل الفكري والثقافي.

(١) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ٢/ ٤١٣، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

٣- التجربة الإسلامية
في التفاعل الفكري

لقد اتخذت وسائل متعددة لمحو أثر الحضارة الإسلامية من سجل التاريخ؛ ومن أجل ذلك زوَّر الكتاب الغربيون التاريخ، حيث عدّوا التاريخ الفكري للبشرية ليس إلا تلك المسافة المختزلة التي تبتدئ بعلوم اليونان، وتنتهي إلى إبداعات عصر النهضة الأوربية؛ حيث رأوا في مبتدأ هذه الفترة مبتدأ الحضارة، وفي منتهاها انتهاءً لها، ولو أنهم دققوا النظر لوجدوا هوة كبيرة تفصل الحضارة اليونانية عن حضارة عصر النهضة الأوربية، وأن تلك الهوة من القرون، كانت الحضارة الإسلامية[١].

ولم يكن الغرب أميناً في حفظ التراث الإنساني؛ فهو لم يعرف تراث القدماء إلا عن طريق تراث الحضارات الأخرى، ثم أخذه العالم الغربي بعد ذلك عن طريق الترجمات اللاتينية، مشروحاً من خلال العقل المسلم، وفق إبداعاته وأطروحاته المتجددة والناقدة لهذا التراث.

لقد درجَ كثير من مؤرخي التراث الفكري الإسلامي - وخصوصاً من كانوا من الغربيين ومن سار على منوالهم - على اعتبار هذا التراث مجرد نقل لعلوم الأوائل ممن ترجمت أعمالهم ومؤلفاتهم إلى اللغة العربية، حيث لا يرون إبداع المسلمين في المجالات العلمية المختلفة إلا ترديداً أو نسخاً لنظريات اليونان، بينما الأمر ليس كذلك[٢].

---

(١) شروط النهضة: ص٢٢٤-٢٥٥، مرجع سابق.

(٢) فوقية حسين محمود: مقالات في أصالة المفكر المسلم، صـ ٩ وما بعدها، القاهرة، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٧٦.

وقد جاء التحول الحضاري الضخم الذي نفذه المسلمون وتحققوا به عبر أحداث القرون، جاء كثمرة للعقلية التي صاغها الإسلام ومكّنها بتحولاته الخطيرة تلك من أن تؤدي دورها الشامل في تكوين الحضارة الإسلامية، حيث قام الدين الجديد بتشكيل عقل إسلامي فعال، ومن خلال تحولات جذرية على المستويات العقدية والمعرفية والمنهجية كافة، وكان كل ذلك بمنزلة إرهاص لمولد طاقة حضارية مميزة أفرزت عطاءها المتواصل، بعد أن نضج العقل المسلم في ظل مناخ تهيأت له كل شروط الفعالية[1].

وإذا كان الغرب قد عرف في فترة العصور الوسطى رياحَ التخلف الحضاري، فإن الحضارة الإسلامية في مسيرتها قد عرفت عصوراً من التنوير الفكري والعطاء العلمي، في ظل العقيدة الإسلامية التي أعطت العقل المسلم قناعة الإيمان الواضح والأخلاقية الإيمانية الملتزمة بتعاليم الإسلام ومبادئه، والتي أعطت العقلَ المسلم النهجَ والوسائل الموضوعية في تطبيق هذه القيم والمبادئ العقدية والأخلاقية، بما يضمن استمرارها في بناء صرح الأمة المتكافلة وصيانة مكتسباتها الحضارية، دون استغلال أو طغيان للشعوب والحضارات التي احتواها الفتح الإسلامي.

وبهذه التعاليم القرآنية، ألغى الإسلام وثنية الجزيرة العربية، وكسر الحصار، وفتح مجاله للرؤية إلى كل الآفاق، وتمكن من صنع الإنسان المتحضر؛ إنسان الحضارة الإسلامية الذي انطلق إلى تخوم حضاراتٍ شاخت وعلومٍ أصابها الوهن حيث أفرزت التخلف، وواجه أفكاراً طغى عليها ركام الرؤى المشوّهة والأضاليل، وخرج الإنسان المسلم، وهو يحمل قيمه الجديدة وتعاليمه الواضحة ليفجر الطاقات الحضارية منفتحاً

---

(١) عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، صـ ٦٣-٦٤، كتاب الأمة (٤)، قطر، ١٩٨٣.

على كل ما يمكن أن تقدمه الحضارات القديمة من قيم ومعطيات ساهمت في دفع المسيرة الحضارية للإنسان.

ولم يسبق الإسلامَ في حقيقة الأمر، دينٌ من الأديان وقف هذه الوقفة من العلم والدعوة إليه والإشادة بفضله؛ وبذلك انطلق المسلمون والأولون ونهلوا من جميع العلوم حتى فاقوا جميع الأمم؛ فلم يكونوا المستودع الذي صبت فيه جميع العلوم والثقافات القديمة فقط، وإنما درسها المسلمون بعناية وحافظوا عليها بأمانة ثم زادوا عليها وطوروها حسب التصورات الإسلامية من منابعها الصحيحة قرآناً وسُنة؛ وبما جادت به قرائحهم وعقولهم في إطار القيم العقدية والأخلاقية التي احتواها المفهوم الإسلامي لقيم العلم.

لقد برهن العطاء الفكري والعملي في الحضارة الإسلامية، على أن الدين كان من أعظم المبررات والدوافع للتأثير في التاريخ بتوجيهه[١].

ولا يمكن للإنسان أن ينكر حيوية الدين ولا توحيده لمشاعر أفراد المجتمع وإدخالهم في التاريخ؛ بتوجيهه، وتحريره للإنسان من كل رموز السيطرة، وتأسيسه للأخلاق والقيم التي تضمن تقدمَ المجتمعات وتحقق حرية الإنسان، بالإضافة إلى أن الإسلام يهيئ المناخ الملائم والشروط النفسية والاجتماعية لنموه واطراده، أما العقلية الغربية بماديتها واستغلالها لإرادات الشعوب فكانت إفرازاً موضوعياً لحركة تاريخ تمرد على مناخ عقلي متحجّر، فانفجر بعد أن وقف أمام تعنت العقل الأوربي الوسيط في فترة تجاوزت ألف عام من التردي الحضاري، فانعزل الإنسان الغربي عن الدين وانعدمت فعالية العقيدة الدينية في المجتمع الغربي، وأضحى الفكر الغربي تكثيفاً لعقلية الصراع الأوربي، وظهر ذلك بوضوح في جدلية

---

(١) عماد الدين خليل: تهافت العلمانية، صـ ٢٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧.

الصراع كما أفرزته الفلسفة الماركسية التي كانت نتاجاً حيّاً لواقع غربي متخَم بالتناقضات والتأزم الحضاري بالمفهوم الوسطي الشامل.

لقد صار التاريخ الغربي محاولة دؤوباً ومستمرة، وقتالاً مريراً ومتصلاً لتكوين وتقرير خطوط الفصل والتمايز بين الدين والواقع؛ وتم انفصال التاريخ عن العقيدة[١].

وعلى وجه مخالف ونقيض لما جرى في الفكر الغربي، فقد ارتبط الواقع والتاريخ في الفكر الإسلامي بوثاق قوي ومتين بالعقيدة والرسالة الإسلامية التي حددت لهذا التاريخ سمات حركته الجوهرية ومقاصدها، فإقامة الدولة بمؤسساتها المختلفة، وانتشار القوة والسيادة؛ وازدهار العلم والثقافة، كل ذلك ارتبط في الوعي التاريخي العام والمشترك للأمة الإسلامية بالعقيدة والرسالة؛ ولزم عن هذا، وجوباً، أن تداخلت وتشابكت قضايا الواقع المادي بأصول الرسالة وتعاليمها، وساد تصور مهم، ذاع وانتشر وصارت له قوة الفعل والتوجيه، مؤداه أنَّ الإخفاق في التعامل الجدي مع الواقع المادي، والعجز عن الاستجابة الواعية لتحدياته، إنما ينتج عن ضعف الارتباط بالرسالة، وعن الفشل في الصدور عنها والتراخي في التزام هديها ومنهجها الرباني[٢].

وعندما استقرت الحضارة الإسلامية تلقى المسلمون العطاء الثقافي والفكري للحضارات البشرية من الهند والفرس واليونان عن طريق الترجمة، فأخرجوا ما استقبلوه في صورة جديدة لها طابعها الخاص، ومميزاتها التي تتفق مع بيئتهم العقلية ومفاهيمهم الدينية، فقاموا بالتجارب وطفرت العلوم على أيديهم طفرات قوية.

(١) علي عزت بيجوفتش: الإسلام بين الشرق والغرب، صـ ٢٧١، ميرنج مؤسسة بافاريا، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤.

(٢) إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري: صـ ٢٤، مرجع سابق.

فتجربتنا مع التثاقف الحضاري معروفة. وكذلكم موقف الفكر الإسلامي من عمليات الهضم والتمثل، وأما ما يصطلح عليه في الأنثروبولوجية الثقافية بـ (نظرية الاستمداد الثقافي) Cultural Borrowing أو عملية التثاقف Acculturation فمعروف، وراسخ وثابت ومبسوط في تراثنا العلمي والمعرفي، حتى غدا هذا الموقف السديد أحد أهم خصائص تراثنا، إبان حركته وانطلاقته الأولى، وشكل ركناً متيناً في بنيته الأساسية، وتحول في وعيه التاريخي إلى قوة مورّثة، اصطلح تيار المستشرقين على تسميتها (بالقدرة الفطرية الموروثة للإسلام على الهضم والتمثل الثقافي المتنوع) Inherited power for cross - cultural odsorption والتي جعلت الفكر الإسلامي يختص بميزة (الوحدة في التنوع، والتنوع مع الوحدة) unity Diversity على نحو ما أشرنا قبل، وعدّوا هذه القوة المورّثة قابلية كامنة واستعداداً فطرياً للفكر الإسلامي تهيأت له بمقتضاها إمكانياتُ الإبداع والتأصيل وإعادة بناء الأفكار، يقول جولدزيهر: «إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثيلها، كما أكد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلاً دقيقاً وبحثت بحثاً نقدياً دقيقاً»[1].

ويقول برنارد لويس: «إن الحضارة الإسلامية، رغم تنوع أصولها، لم تكن مجرد جمع آليٍّ للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى خلق جديد، انبعثت فيه هذه العناصر لتكوّن حضارة جديدة، وذلك بأن انتقلت إلى صور عربية وإسلامية، وهذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل هذه الحضارة»[2].

---

(١) جولدزيهز: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: مجموعة، صـ ١١، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٥٩.

(٢) برنارد لويس: العرب في التاريخ، ترجمة: نبيه فارس ومحمود يوسف زايد، صـ١٩٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤.

وامتداداً لانحسار دور السلطة أو المؤسّسة في تحديد مسار النشاط المعرفي للمفكرين والعلماء المسلمين إبداعاً أو نقلاً عن الآخرين، لابد من الإشارة إلى أنّ واحدة من أكثر مميزات التاريخ المعرفي للمسلمين أهمية، والتي تنبثق - كما هو واضح - من المنظور المعرفي للإسلام وتوجهه الأساسي في الكشف والتنقيب، ودعوته الملحة للتلازم بين العقل والإيمان، واعتبار أولهما أداة ضرورية لتعزيز الثاني وتأكيده، ذلك أن تاريخنا المعرفي لم يشهد أيما إدانة أو ارتطام بين السلطة والمؤسسة وبين العالِم الذي يكشف حقيقة ما، أو يطرح نظرية، أو يصوغ قانوناً أو يبتكر مفردة في سياق نشاطه العلمي. إن كشفاً ما في الفلك أو الكيمياء أو الرياضيات أو الجغرافية أو الطب أو النبات أو الحيوان.. إلى آخره، لم يقدم صاحبه إلى المحاكمة أو رأسه إلى الجلاد، مما شهدته الساحة الأوربية (جاليليو، كبلر، برونو) بل على العكس، كان الكشف في معظم الأحيان فرصة لتأكيد الإيمان لا لنفيه أو إدانته.

ولقد كانت هذه الحقائق والممارسات جميعها فرصة لمزيد من التنوع والخصب الفكري والعلمي ممّا لابد من وضعه في الحساب ونحن نتحدث عن قيم الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، بوصفه رصيداً مضافاً للتعددية الفكرية وحتى العلمية، التي تدور في نهاية الأمر في فلك المطالب الوحدوية الأساسية لعالم الإسلام[1].

وقد انتقلت المعارف اليونانية إلى المسلمين عن طريق الترجمة؛ حيث اهتم الخلفاء بالحصول على الكتب الطبية والرياضية، وقام الطبيب النسطوري حنين بن إسحاق ومساعده بترجمة معظم مؤلفات (جالينوس) وتلامذته من السريانية إلى العربية، وكذلك مؤلفات أرسطو وأفلاطون،

(١) عماد الدين خليل: الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين، صـ ٩٤-٩٥، إسلامية المعرفة، مصدر سابق.

فلم يأتِ منتصف القرن التاسع الميلادي إلا وقد ترجمت مجموعة كبيرة من المراجع اليونانية في الفلك والطب والرياضيات والفلسفة إلى العربية. وبحكم التوجيهات والضوابط الإسلامية فيما يتعلق بالحث على طلب العلم وفتح المجال واسعاً للمعرفة والتفاعل مع الثقافات المختلفة، أخذ العقل المسلم يتعرف في إطار الفتوحات الإسلامية والاحتكاك الحضاري والثقافي الذي تم مع تصورات ومذهبيات وعقائد وتقاليد اصطدم بها الإسلام في أثناء انتشاره. وكان كثير من أهل الذمة حملة للثقافة الهللينية بعد أن تعربوا، وأخذ العرب عنهم ثقافتهم الهللينية؛ وبذلك بدأ التعايش الفكري بين أهل الذمة والمسلمين، ولم يلبث المسلمون في النصف الثاني من القرن الأول الهجري أن طلبوا من بعض أهل الذمة المتقنين للعربية أن يترجموا لهم كتباً تحمل بعض العلوم الأجنبية، على نحو ما صنعوا لخالد بن يزيد بن معاوية المتوفى ٨٥هـ؛ إذ يقول الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين): «هو أول من ترجمت له كتب النجوم والطب والكيمياء»، ويقول ابن خلكان: «له كلام في صناعة الكيمياء والطب»، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصناعة (أي الكيمياء) عن رجل من الرهبان يسمى مريانوس، وكان راهباً رومياً، ولخالد فيها ثلاث رسائل، وخالد ومريانوس رمزان قويّان للتعايش الفكري بين المسلمين وأهل الذمة، وهذا التعايش أخذ يتحول سريعاً إلى استجابة بعض أهل الذمة لطلب خالد ترجمة بعض ما عندهم عن كتب الفلك والكيمياء والطب، وليس ذلك فحسب، فإن مريانوس علم خالداً هذه العلوم، وقد ذكر خالد ذلك في إحدى رسائله[١].

---

(١) يمكن الاطلاع على إسهامات المسلمين في مجال الترجمة والانفتاح على الآخر من خلال العديد من المصادر التي اهتمت بتاريخ العلوم عند المسلمين وفي الغرب وذلك مما يضيق المجال لذكره.

وهنا لابد من الإشارة إلى (دار الحكمة) التي أسسها (هارون الرشيد)، لترجمة العلوم والمعارف الأجنبية، وتعاون فيها معه كبار (السريان المستعربين الذين يحسنون العربية) واختار لرياستها يوحنا بن ماسويه، وكان طبيباً نسطورياً، ووضع بين يديه كُتّاباً يحذقون الترجمة، وجلب لهم الكتب اليونانية الطبية من أنقرة وعمورية وبلاد الروم، وكلفهم بترجمتها. وقد عمل البرامكة على نقل العلوم إلى العربية من الرومية (اللاتينية) واليونانية والفارسية والهندية. وفي عهد المأمون بن الرشيد، تحولت دار الحكمة ببغداد إلى ما يشبه معهداً علمياً يختلف العلماء إليه، وألحق بها مرصداً فلكياً مشهوراً، وساهم عشرات المترجمين في هذه الطفرة المعرفية والثقافية، منهم يحيى بن البطريق، وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق وابن أخته حبيس، وثابت بن قرة، وقسطا بن لوقا، ومتى بن يونس، وظل المترجمون من أهل الذمة على ذلك النهج يدعمون هذا العمل في ميدان الترجمة والتعليم، موثقين التآلف مع المسلمين.

وفي الإطار الإسلامي تتعدد الأسماء التي لا يمكن حصرها على درب العطاء العلمي الإسلامي، كالخوارزمي وثابت بن قرة وجابر بن حيان وابن سينا والبتاني والزهراوي وابن النفيس وابن البيطار وابن حوقل والإصطخرى والمقدسي.. إلخ، في عشرات العلوم والمعارف التي شكلت زخماً معرفياً وعلمياً اضطر معه العقل المسلم إلى إبداع معرفة متميزة لم يدركها الغرب إلا مؤخراً في مطالع عصر التنوير، هذه المعرفة تتعلق بظهور التصنيف المعرفي وعلم الطبقات والفهرسة، وهو ما عرف في الغرب باسم (عصر الموسوعات)، وإن دلَّ ذلك على شيء فإنما يدل على الإنجازات المتنوعة والمتعددة التي حققها العقل المسلم في الميادين المعرفية كافة، والتي شكلت فيما بعد بواكير عصر الإحياء والنهضة في

الحضارة الغربية، وكما يشهد بذلك رموز الفكر والفلسفة والعلم في الغرب[١].

ولقد كان ميدان العلم، من أهم الميادين التي حققت فيها الحضارة الإسلامية أكبر عطائها، وكان وراء ذلك المناخ الثقافي والفكري الذي نشأ في إطاره الإنسان المسلم، حيث كانت الدعوة إلى العلم والحكمة، والأخذ بكل الأسباب التي تساعد المسيرة الحضارية على الانطلاق.

وتجربة العقل المسلم في ميدان الانفتاح العلمي والثقافي مع الآخر تبرز بوضوح أن المسلمين لم يجدوا حرجاً في الاعتراف بفضل السابقين والمتقدمين عليهم، بصرف النظر عن عقائدهم وأديانهم وأجناسهم وقومياتهم، انطلاقاً من أن «الحكمة ضالّة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق الناس بها»، كما في الحديث. وفي ذلك يقول الكندي: «ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟ وينبغي ألا نستحيي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا؛ لأن لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»[٢].

ويقول ابن رشد: «ثم ننظر في الذي قالوه - أي طلاب الحقيقة من غير المسلمين - وأثبتوه، فما كان منهم موافقاً للحق قبلناه وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم»[٣].

---

(١) أمثال: جوستاف لوبون، جورج سارتون، بريفولت، ستانوودكب، زيجريد هونكة، جوستاف جروينباوم.. على سبيل المثال لا الحصر.

(٢) عبد الهادي بوريدة: رسائل الكندي الفلسفية، جزأان، صـ ٦٠، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٣) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكم والشريعة من الاتصال، وأيضاً كتابه الكشف عن مناهج الأدلة: تحقيق د. محمد عمارة، صـ٣١،٣٢، دار المعارف، ١٩٧٢.

ويقول الغزالي: «لو فتحنا هذا الباب - يقصد رفض الآخر - وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق، والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقاً قبله سواء أكان قائله مبطلاً أم محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالماً بأن معدن الذهب الرغام، فإذا كان الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسُّنة، فلا ينبغي أن ينكر»[1].

ومن ظواهر التعايش الفكري الخصب قيام حركة واسعة من المناظرات والجدل بين المسلمين وأهل الذمة من أصحاب الأديان المختلفة، في عقائدهم والعقيدة الإسلامية، وهذا المسلك يؤكد مدى الحرية التي تمتع بها هؤلاء في ظل الحضارة الإسلامية، بل إنهم تمتعوا بحرية الدفاع عن عقائدهم ومذاهبهم.

والتساؤل الحيوي الذي يفرض نفسه على تجربتي الانفتاح على الآخر، في تراثنا الحضاري وواقعنا المعاصر، هو: ما حقيقة الفارق بين الموقفين من حيث توفر الإرادة الحضارية؟ والذي يلفت الانتباه حول هذه المواقف، أن حركة الترجمة والتفاعل مع الثقافات المختلفة لم تقتحم البيئة الإسلامية، ولم تأتِ عبر أشكال من الغزو الفكري فرضت نفسها على البيئة الإسلامية، وعلى العقل المسلم، وإنما جاءت بقرار من الخليفة المسلم، وهذا يعني توافر القرار السيادي النابع من إرادة الأمة من خلال حاكمها المسلم، ومن خلال التوجيهات الإسلامية التي لم تقف حائلاً دون التفاعل والانفتاح على الآخر؛ لأن هذا المنهج يمثل ركناً أصيلاً في طبيعة الذهنية المسلمة التي تسعى إلى طلب الحكمة والتنوع المعرفي، وهذا يعني أن الفعل الحضاري

---

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ص١٠٩-١١٠، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٥ هـ.

في الخطاب الإسلامي لا يعتمد على إقصاء الآخر وتهميشه، بل يسعى إلى الاستفادة منه والتعامل معه وفق خصوصية عقدية ومعرفية توازِن بين الأخذ والعطاء وتزن هذا المنهج بثوابت الأمة العقدية، وتدرك ما يتصادم أو يتنافى مع هذه الثوابت، بهذا الفهم الواعي لقضية انتقال الأفكار.

هذا الموقف يتنافى بوضوح مع منهجية الاستلاب الفكري والثقافي التي سيطرت على رموز التغريب في واقعنا المعاصر في عالمنا الإسلامي، عبر حقبة الغزو الثقافي وعبر سياسة الإلحاق بالنمط الغربي والترويج له في أثناء المرحلة الاستعمارية المباشرة وما بعدها، وكان غياب الإرادة وغياب الموقف الحر النابع من خصوصية الأمة العقدية والمعرفية، هو العامل الرئيسي في ظهور هذا الزخم من رموز الهزيمة الحضارية أمام الآخر، والتي مثلتها مجموعة من المثقفين والمفكرين الذين استشعروا الدونية أمام محاولات الهيمنة والاختراق الغربي، في ظل غياب كيان حضاري وسياسي يمثل هوية الأمة؛ مما كان له الأثر السلبي في ظهور هذه الفصائل التي لم تصمد أمام تحديات المرحلة، عندما لم تدرك ضرورة استحضار الذات في مواجهة حالة التأزم التي تحياها المجتمعات الإسلامية، وكان هذا الموقف من أسباب فشل مشروعات النهضة التي تبناها هؤلاء حين تجاهلوا حقيقة الأزمة الفكرية في مجتمع تخلى عن مرجعيته الحضارية عندما واجه التحديات التي تحاول القذف به خارج الكيانات المعاصرة، بل وخارج التاريخ الإنساني.

إذا كانت الفقرات السابقة تمثل حقيقة الموقف العملي الذي التزم العقل المسلم فيه الانفتاح على الوافد الثقافي، فما هي أهم المرتكزات والأسس التي وضعها الإسلام في نظرته للآخر؟

يكاد يتفق علماء التشريع في الغرب على أن مبادئ القانون الدولي العام، مبادئ حديثة العهد، ابتدعتها أوربة في العصر الأخير، وهو قول

صحيح ما دمنا نبعد بموضوعه عن محيط تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد لبث الرسول ﷺ زهاء عشر سنين في اتصال دائم بأمم وديانات مختلفة، معادية للإسلام طوراً ومسالمة طوراً آخر، بالإضافة إلى حدوث حروب الردة والبغاة والخوارج والفتوحات الإسلامية في فارس والعراق والشام ومصر وشمال إفريقية، وما اقتضته الظروف التي واكبت نشر الدعوة الإسلامية، كل ذلك كان له أثر كبير في تحديد الكثير من معالم الرؤية الإسلامية للتعامل مع الآخر.

لم يكن الإسلام حضارة عنصرية؛ لأن الرسالة الإسلامية تتصف بالعالمية؛ ومن ثم لا تعرف التقيد العنصري بل لا تقبله، ومن ثم اندفعت الفتوحات الإسلامية تبلّغ الرسالة في مشارق الأرض ومغاربها، ذلك لأن الدولة الإسلامية تميزت بخصائص معينة ما كان يمكن أن تقود إلى التقوقع أو الانكفاء الداخلي؛ لأن المفهوم الإسلامي للتحضر ينبع من مبدأين كلاهما يكمل الآخر: الأول هو أن الحضارة حقيقة كاملة وشاملة؛ بمعنى أن المفهوم الحضاري ينطلق من الوجود الإنساني، وهذا يعني أن كل خبرة لها مذاقها وتملك دلالتها، وهذا يفرض المبدأ الثاني: وهو الاستمرارية التاريخية[1].

ومن الأسس التي واكبت نشر المبادئ الإسلامية، أن الإسلام في أثناء انتشاره وفتوحاته، قد اقتلع من قلوب المسلمين والدعاة إليه، جذور الحقد الديني تجاه أتباع الديانات الأخرى، وأقر بتعايش الأديان جنباً إلى جنب في روح من التسامح والمحبة، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

(١) حامد ربيع: الإسلام والقوى الدولية، ص٨٦-٧٨، القاهرة، دار الموقف العربي، ط١: ١٩٨١.

وإذا كانت الدول والشعوب تدعو في الظاهر إلى ما يسمى بمبدأ التعايش السلمي، فإن الإسلام لم يدعُ إلى هذا المبدأ فحسب، بل دعا إلى ما يفوق ذلك من التسامح والتعايش الودّي الذي يتجاوز المسالمة إلى المودة والمصاهرة والاشتراك في القرابات واختلاط الدماء، وإيجاد أخوة عالمية حقيقية فيقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨].

وبرزت حرية العقيدة في الإسلام: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٦] وكانت الدعوة إلى الإسلام دعوة بالحجة والبرهان والرفق واللين: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ﴾ [النحل: ١٦/١٢٥].

والإسلام ينفي منذ اللحظة الأولى معظمَ الأسباب التي تثير في الأرض الحروب، ويستبعد ألواناً من الحرب لا يقر بواعثها وأهدافها كالعصبية والعنصرية، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ حين سئل عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله؟ فقال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»[١].

لقد جاءت معظم آيات القرآن المكية تؤكد الوحدة الإنسانية، وتحطم الفوارق التمييزية، قبل أن يكون للمسلمين أمة، أو دولة أو حكومة، أو موقع جغرافي، وكانت الوحدة الإنسانية، من المقومات الأساسية التي نص عليها الوحي، بل لقد كانت الغاية من الرسالة الإسلامية وإنتاجها الحضاري، إلحاق الرحمة بالناس كافة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢١/١٠٧][٢].

---

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد: باب ٢٨.

(٢) الإسلام وصراع الحضارات: صـ ٢٩، ٣٠، مرجع سابق.

هذا في الوقت الذي نرى فيه ممارسات الغرب على المستويين النظري والعملي، تتسم بالعنصرية والعرقية، والنظر إلى الشعوب الأخرى والأجناس الأخرى من موقع التفوق والتميز، وتسيطر المركزية الموغلة في الاستكبار، والواحدية التي لا ترى في الآخر إلا تابعاً عليه أن يدور في فلك المنظومة الغربية، التي يتوقف التاريخ عند مركزها؛ ومن ثم اعتقد الغربيون من خلال هذه النظرة الدونية للآخر، ضرورة استعماره واسترقاقه ليبقى في موقع الخاضع للمنظومة الغربية.

ولا شك أن حرية الاعتقاد كان لها أثرها العميق في تنمية وإغناء عمليات التثاقف بين الإسلام ودوائر الفكر والحضارة المحيطة به؛ ذلك لأن الإيمان بالدين وشرائعه مسألة جوانية فردانية خالصة، لا سبيل إليها إلا اليقين الجواني والطمأنينة النفسية، والقناعة العقلية، التي هي ثمرة الاستبانة الصحيحة والنظر والتأمل والتفكر والتدبر، فليس الإسلام، ترويضاً قسرياً على الإيمان بالضغط والإلجاء، وليس القصد من الإيمان أن يُذلل الإنسان له ويُحمَل عليه، من غير قناعة وجدانية وعقلية، ولهذا جاء الخطاب القرآني دائماً موجهاً لقوم يتفكرون، لعلهم يذكرون[1].

فلم تكن الدعوة الإسلامية، دعوة عربية بالمعنى السلالي لهذه العبارة، وإنما هي مهمة عالمية حضارية تتجه لجذب كل مقومات الوجود الحضاري العالمي التقليدي، وقد اندمج العرب بلسانهم في هذه الأمم الحضارية، فأصبحوا منها وأصبحت منهم، فاستوت الدعوة الإسلامية على قاعدة حضارية عريضة، هي خلاصة الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها المادية، وكان جوهر هذه القاعدة أنها قد حفظت في إطارها الجغرافي السياقَ التاريخيَّ للبشرية؛ من آدم؛ إلى محمد،

(١) إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري: صـ ١٤، ١٥، مرجع سابق.

وحفلت بكل ما حملته تجارب الإنسان الحضارية واحتفظت بكل نتائج الحضارة الإنسانية(١).

والتلاقح الفكري بين الشعوب والثقافات، يفترض حرية العقل شرطاً لازدهاره، والحوار مع الأفكار الأخرى يقبل بهذه الحرية ويرفض التضحية بها، بل هو الذي يعمقها ويؤدي إلى تدعيمها وتوسيع آفاقها وطبيعتها حتى تصبح قاعدة للوعي، وغاية له في الوقت نفسه، وهذا يتنافى مع منطق الحرب السجالية، وهو يفترض الإجماع على فتح مناطق حرة للثقافة، يخضع فيها الجدال للعقل، والقوانين للنقاش الموضوعي، ويرفض تجيير كل كلام، لمصالح سياسية أو سلطوية(٢).

وإذا كان العقل المسلم لا يرفض معطيات غيره، كما أثبت ذلك الواقعُ الحضاري للإسلام، فإنه في الوقت نفسه لم يكن يتقبلها بالكلية، فكان يملك في تركيبته الخاصة - ومن خلال منظوره العقدي - المقاييس الدقيقة والموازين العادلة التي يمرر من خلالها تلك المعطيات، فيعرف جيداً ما يأخذه ويعرف ما يدعه. فكل الحضارات، وكل تراث الشعوب والجماعات التي عاشت في المنطقة كانت جميعاً بمنزلة حقول مفتوحة جال في أطرافها العقل الإسلامي، فأخذ ورفض، وانتقى وفحص، واختبر وعزل واستبعد، وعرف كيف يرفض هذا ويأخذ ذاك، ولم يكن ذلك مجرد اقتباس ولكنه هضم وتمثيل، وموقف حضاري متبصر، ومردوده الإيجابي الفعال لم يكن على مستوى الحضارة الإسلامية فحسب، ولكن عبر نطاق الحضارات جميعاً(٣).

---

(١) محمد أبو القاسم حج حمد: العالمية الإسلامية الثابتة، صـ١٧٤، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩.

(٢) اغتيال العقل: صـ٣٥٠، مرجع سابق.

(٣) حول إعادة تشكيل العقل المسلم: صـ٦٥،٦٧، مرجع سابق.

وبعد هذا العرض للموقف الإسلامي حول حقيقة العلاقة مع الآخر، وبعد أن أبرزنا طبيعة المنهج الاستلابي في التعامل مع الغرب عبر فصائل التغريب الفكري، وبعد أن بيّنّا الموقف العملي الذي اعتمده العقل المسلم خلال تفاعله مع الثقافات الوافدة إلى البيئة الإسلامية، هل يمكن الوقوف عند تاريخ التقاء الغرب بالإسلام من حيث المراحل؟ وما طبيعة هذا الالتقاء وحقيقته وأهم نتائجه؟

في هذا الصدد يقول (علي شريعتي): إن كل جهد الغرب كان مبذولاً لصنع الإيمان بالغرب وعدم الإيمان بالذات، إنهم يريدون محو كل الحضارات، حتى يفرضوا على العالم أنماطهم التي صنعوها[1].

بهذه الروح العدوانية كان تاريخ الحضارة الغربية في لقائها مع الحضارة الإسلامية، تشويهاً للحقيقة الإسلامية، الأمر الذي نبع في الواقع من متغيرات نفسية عديدة، من أهمها إدراك الغرب لخطورة العقيدة الإسلامية (وتلعب التجربة الحضارية الإسلامية دوراً كبيراً في هذا الصدد)، كذلك التشكيك المستمر في إمكانيات الدين الإسلامي؛ بقصد خلق القناعة بعدم صلاحية الإسلام كأساس للحياة المدنية.

لم ينقطع التقاء الإسلام والغرب طوال التاريخ الإسلامي، ولكن صور هذا الالتقاء قد تنوعت، فاتخذ في البداية مرحلة إيناع وازدهار الحضارة الإسلامية، وهي تعادل مرحلة العصور الوسطى الأوربية بكل ما تحمل من انتكاسة حضارية.

والمرحلة الثانية من الالتقاء بدأت بسقوط الدولة الإسلامية في الأندلس، وهذه المرحلة هي التي امتدت إجمالاً من بداية القرن السادس عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية حيث ظهر العالم الإسلامي

---

(١) علي شريعتي: العودة إلى الذات، صـ ٣٦-٣٧، القاهرة، الزهراء للنشر، ١٩٨٦.

المستقل عن مرحلة الاستعمار الغربي، وكان أساس الحوار في المرحلة الثانية هو ممارسة الهيمنة الاستعمارية في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

والمرحلة الثالثة ظهرت بعد استقلال الدول العربية والإسلامية، حيث بدأت تتضح فيها معالم التميز داخل الغرب بين أوربة وبين الولايات المتحدة التي حلت محل أوربة الاستعمارية، ثم تحالفت مع أوربة الحديثة في مواجهة المسلمين.

وطوال المراحل الثلاث حدثت صدامات بين المسلمين والغرب، كانت حرب الصليب أحد فصولها الدامية، واستقر في الذهن الإسلامي والغربي أن الصراع الديني هو أهم ما يفرق بين الجانبين، وأنه لا التقاء بينهما، ما دام الغرب لا يعترف بالإسلام ورسالته، ولا يرى من المسلمين إلا كتلة من الثراء والتخلف، ولكن الجانبين التقيا عند نقطة واحدة وهي أن كلاًّ منهما لا يقبل الآخر، ويسعى إلى إذلاله مهما حاول الغرب الإفصاح عن منطقٍ مخالف، ومهما حاول المسلمون الترويج لمنطق يرونه أكثر عقلاً، ولكن الحقيقة هي أن الغرب ظل ينظر إلى الإسلام والمسلمين نظرة استعلاء. وعمد الغرب إلى الربط بين الإسلام وكل الصور السلبية في الحياة وجماعُها التخلفُ الثقافي والسياسي والاجتماعي، بل ربطوا بين الثقافة الإسلامية وبين النظم التسلطية والقهر السياسي وامتهان كرامة الإنسان في الدول الإسلامية، وانتهوا إلى أن الوجه الآخر - أي التقدم بالمنهج الغربي- لا يمكن أن يزاوج بين الإسلام ومنهجه وبين الغرب ومنهجه، فإما إسلام وإما غرب[1].

ولا يمكن إغفال الدور التخريبي الذي تقوم به الدوائر الصهيونية لوأد

---

(١) عبد الإله الأشعل: تحديات الحوار بين الإسلام والغرب، صـ ٢٢٤، ضمن أعمال المؤتمر الدولي السابع للفلسفة الإسلامية (الإسلام والغرب، حوار أم صراع) كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

كلّ المحاولات التي يمكن أن تثمر تفاعلاً ناجزاً ولقاءً مثمراً بين الإسلام والغرب، وهذه حقيقة ليست في حاجة إلى كثير من الشرح والبيان، هذا بالإضافة إلى الدور التخريبي في الإطار الفكري والمعرفي الذي قامت به دوائر الاستشراق حول تشويه الحقائق الإسلامية وتاريخنا وثقافتنا وحضارتنا، وصولاً إلى صدام الحضارات ونهاية التاريخ.

ويؤكد هذا المنحى العدواني أحد الكتاب المعاصرين، حين يشير إلى أنه «بعد ظهور الإسلام في القرن السابع أصبحت للمسيحية الأرثوذكسية حدود متحركة - غالباً ما كانت عدائية - مع العالم الإسلامي الذي كانت تفقد أمامه الأرض بالتدريج مما أدى إلى سقوط القسطنطينية في ١٤٥٣م وفتح العثمانيين للبلقان في القرنين الرابع عشر والخامس عشر»[1].

ويرى (هوفمان) أن الغربيين قد اعتادوا منذ العصور القديمة أن ينظروا إلى الإسلام على أنه شكل وكيان ذو صبغة واحدة، ونظام صارم لا يعرف المرونة، يخشاه الغرب ويخافه، هذا هو الوصف الدقيق للمشاعر التي حكمت علاقة الإسلام بالغرب منذ القدم وإلى يومنا هذا: الرعب والخوف، لقد بدأ هذا منذ التوسع المذهِل للإسلام في القرنين السابع والثامن الميلاديين، هذا التوسع الذي ما يزال يذهلنا حتى يومنا هذا[2].

ومنذ نهاية القرون الوسطى يمكن رصد أهم المظاهر والصور التي حددت موقف الغرب من الإسلام، وذلك من خلال حقبة الحروب الصليبية، من خلال الحركة الاستشراقية، من خلال النشاط التبشيري وأخيراً المرحلة الاستعمارية.

---

(١) فريد هوليداي: الإسلام وخرافة المواجهة، ترجمة: محمد مستمير، صـ ١٩٤ ط١، القاهرة، ١٩٩٧.

(٢) مراد هوفمان: الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود، صـ ٦٨، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

وبخصوص المرحلة الحديثة فيما يتعلق بآلية التلاقح الفكري بين الإسلام والغرب، فإن بعض الباحثين قد أولاها اهتماماً من حيث الرصد، حيث تشكل المرحلة الحديثة أهمية كبيرة في هذا الجانب.

فيمكن تقسيم حركة التعامل مع الفكر الغربي في واقعنا المعاصر إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى - مرحلة الصدمة الأولى، والانبهار المباشر والاستلاب، ومن صورها الثقافة الاستعمارية، الغزو بصورة البعثات، تغريب المؤسسات، الفكر التابع، الشكوك حول الإسلام.

المرحلة الثانية - تجاوز مرحلة الانبهار إلى مرحلة المقارنة والالتقاء بين الثقافتين الإسلامية والغربية.

المرحلة الثالثة - وهي المتعلقة بالصحوة الإسلامية المعاصرة.

ومرحلة الصدمة الأولى هي المرحلة التي زلزل فيها المسلمون زلزالاً شديداً عن مواقعهم الفكرية والثقافية، وأصبح الإنسان المسلم منهزماً من الداخل نفسيّاً، ومهيأً تماماً لاستقبال البديل الغربي في الفكر والثقافة والعلم والمعرفة.

وفي المرحلة الثانية، والتي تتعلق بتجاوز مرحلة الانبهار إلى مرحلة المراجعة والتعامل مع أفكار الغرب المختلفة، شاعت أفكار الموازنة والمقاربة والبحث عن وجوه الالتقاء بين الإسلام والثقافة الغربية، وكانت الدوافع الإسلامية تستهدف فتح النوافذ وإيجاد ثغرات في الجذر الفكري والثقافي الغربي الذي أحاط بالمسلمين، أما الدوافع الأخرى فإنها تتعلق بتحقيق أهداف غربية فيما يمكن تسميته بتطبيع العلاقات بين المسلم والفكر والثقافة الغربية، وقد ظهرت خلال هذه المرحلة قضايا تتعلق بديمقراطية الإسلام واشتراكية الإسلام والعدل الاجتماعي في الإسلام والسلام في الإسلام، وغير ذلك من مصطلحات وقضايا.

وفيما يتعلق بالمرحلة الثالثة، وهي المتعلقة بالصحوة الإسلامية، فيمكن أن نطلق عليها مرحلة الوعي بالذات أو اكتشاف الذات عن طريق بيان مزايا الإسلام وخصائصه وتفوقه فكراً وثقافة وعقيدة ونظاماً ومنهاج حياة وأخلاقاً وقيماً ومعايير، مع اكتشاف الكثير من الثغرات الكبرى في ثقافة الغرب.

ويبدأ في هذه المرحلة يشيع مصطلح الصحوة الإسلامية، في إطار محاولات تثبت أن الإسلام قادر على استئناف حياة إسلامية وبناء حضارة وإقامة تقدم وإيجاد دولة وتقديم بدائل(١).

والحقيقة أن الإسلام لم يعطِ أوربة معارف جديدة وحسب، بل أثر جوهريّاً في طبيعة نمو العمليات الثقافية وتطورها، وساعد في كثير من الأحوال على تشكل الوعي الذاتي الأوربي، حتى مفهوم (أوربة المسيحية)، بل قُل التصور العام عن أوربة - كوحدة جغرافية وثقافية - تكوَّن في أذهان الأوربيين ضمن مسيرة الاستعادة والتحرير والحروب الصليبية فقط، حيث إن التصورات الجغرافية والسياسية والثقافية ظهرت عندئذ ووضعت نفسها كنقيض مضاد للعالم الإسلامي(٢).

وبعد عرض هذه المفاصل الرئيسية فيما يتعلق بتطور انتقال الأفكار بين الإسلام والغرب، نجد أن التساؤل الجوهري الذي يفرض نفسه في هذا الصدد، يمكن صياغته على النحو التالي: هل يحق لكل من يتصدى لعالم الأفكار أن يردد ويروج - خلال عملية التفاعل مع الآخر - لأفكار تتصادم مع خصوصيته الحضارية؟ وهل يعني الانفتاح على الآخر في إطار

---

(١) انظر بالتفصيل: د. طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، صـ ١٩ القاهرة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤.

(٢) جورانفسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة: خلف محمد الجراد، صـ ٤٢، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢١٥، ١٩٩٦.

عالم الأفكار، غياب الضوابط والشروط اللازمة، لكي يؤتي هذا الانفتاح ثماره ونتائجه المرجوة؟ هل المسألة هنا مشروطة أم العكس؟ وغير ذلك من نقاط تتعلق بآلية الانتقال الفكري بين ثقافة وأخرى.

٤- آلية الانتقال:
الضوابط والشروط

إذا كان تاريخ أي مجتمع يمتد ولا ينقطع، يتواصل ولا ينفصل، ومن منطلق أن الأفكار التي تسهم في بناء الكيان الحضاري - إيجاباً وسلباً - قد تظل ذات تأثير واضح على بنية ومسار أي جهد حضاري، فمن المؤكد أن الالتقاء لمّا يتم بعد بالنسبة إلينا بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، ومن جراء هذا ظلت الفكرة معزولة ومحايدة، وكأنها عُزِلٌ من سلاحها بفقدها لفاعليتها[١]. وكل مجتمع فقير الأفكار، يعد فقيراً من الثروة الوحيدة التي يعول عليها مجتمع ما، خصوصاً في الظروف القاسية، ويعد مجتمعاً أعزل من الناحية الفكرية، في الوقت الذي يعد فيه عالم الأفكار هو المدعم لعالم الأشياء، وقيمة أي مجتمع معين في فترة ما من تاريخه، لا يعبر عنها بمجموعة الأشياء في هذا المجتمع، ولكن بمجموعة أفكاره.

وإذا نظرنا إلى المجتمع الإسلامي اليوم، نجد أنه من المؤكد أن أساسنا المفاهيمي ضعيف للغاية، وعالم أشيائنا لا يرتكز على أساس متين، مضافاً إلى ذلك، أنه حتى الأشياء الموجودة في هذا العالم، كنا قد اشتريناها من مجتمعات تملك أفكاراً[٢].

ويصور مالك بن نبي تقبلَ الذات المسلمة للهزيمة الحضارية، بأنه إفراز لمرحلة تاريخية معينة، تخلى فيها المسلم عن ذاتيته الحضارية،

---

(١) مالك بن نبي: نحو كومنولث إسلامي، صـ٧٣، القاهرة، مكتبة عمار.

(٢) مالك بن نبي: فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، صـ٢٣٤، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١.

واستعد للتعايش مع مذاهب غريبة عن تكوين الأمة الثقافي والحضاري، يقول: إننا لا يجوز أن نتساءل: لماذا توجد عناصر قاتلة في الثقافة الغربية؟ بل فليكن سؤالنا في صورة أخرى: لماذا تمتص طبقتنا المثقفة في البلاد الإسلامية هذه العناصر القاتلة؟ إن المسؤول في الأمر ليس مضمونَ الثقافة الغربية الذي يتضمن فعلاً هذه الأفكار الخطيرة، ولكن اتجاه فكر ما بعد الموحّدين الذي يدفع هذه النخبة إلى انتقائها؛ وعليه فإن (الأفكار القاتلة) التي نجدها في مضمون هذه الحضارة، ما هي إلا إفرازاتها وجانبها المميت، الجانب الذي يمتص فكر ما بعد الموحدين في جامعات العواصم الغربية[1].

لقد أخفق الإنسان العربيّ في إيجاد الموازنة المطلوبة بين طموحاته وواقعه الفعلي، لم ينجح أيضاً في تحديد دائرة التعامل والتبادل الممكنة والثابتة مع الغرب حتى يتصالح مع نفسه، متمرداً على هيمنة الغرب في التاريخ، أصبح العربيّ متمرداً على التاريخ في الغرب والعالم، وهكذا بين الخضوع، والاحتجاج الشامل، ما زال يعيش، بين تجريح الذات وتعظيمها، وإنكار الآخر وتقديسه، لا قدرة له على رفضه ولا رغبة في تمثله، هكذا وُضع العربي أمام إحراج مأساوي لا مخرج منه؛ فإما الحفاظ على الذات مع التخلي عن الحضارة والتاريخية والفعالية، أو الانخراط في الحضارة والدخول في العالمية والتاريخ مع التخلي عن الذات[2].

إن محور الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي الحديث أنه مفتقد لذاتيته الثقافية وموروثه الفكري الذي حددته قيم عقدية وأخلاقية شكلت الأسس الفكرية لحضارة الإسلام، وإذا كان الإنسان المسلم هو السند

---

(١) في مهب المعركة: صـ١٣١-١٣٢، مرجع سابق.

(٢) اغتيال العقل: صـ ٣٦، مرجع سابق.

المحسوس لحضارته، فإنه قد تخلى عن المقومات والأسس التي صنعت حضارته، هذا التخلي يعد صورة من صور الأزمة التي تعيشها الأمة في واقعنا المعاصر.

وفي ظل غياب ذاتية المسلم الحضارية، ورثنا نحن معشرَ الشعوب الإسلامية المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، وهكذا رأينا الأشياء كمسلَّمات يقتدي بها فكرُنا ويهتدي بها اجتهادُنا، ويستدل بها منطقُنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا وفلسفة حياتنا، حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية، دون أي تمحيص فيما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام[(١)].

إن الحلول الجزئية التي قد تكون مجدية في مجتمع متقدم، بسبب توافر مقومات التقدم فيه، قد لا تكون مجدية في المجتمعات الأخرى، التي لا تتوافر لديها هذه المقومات، وإذا كان هذا الأمر له خطورته من الناحية التطبيقية، فإن خطورته أشد من الناحية النظرية، وهي التي تعني الأصول والمقومات العقدية والفكرية، وهي التي تحدد العلاج للمشكلات المختلفة، ومحصلة هذا المنهج التابع بقاء وضعنا الحضاري أسير مجهودات فكرية غير ملائمة لواقعنا؛ لأنه أخل بمبدأ أساسي من مبادئ البناء الحضاري، وهو التمسك بالذاتية الثقافية والحضارية.

ولذلك فإن مبدأ (الذاتية) ينبع من رفض الاندماج في الآخر، ورفض التنكر للذات؛ لما ينطوي عليه هذا من استلاب وغياب للوعي الذاتي، وليس من مبررٍ للتضحية بهذا المبدأ لأن الذاتية فهمت كدفاعٍ عن ماهية

(١) مالك بن نبي: تأملات، ٦١، دمشق، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٧.

جامدة من قبل فئة من المجتمع، حاملة بالضرورة للسيطرة الخارجية، وأنها لا تتحقق إلا كتشريد ثقافي وتحليل للبُنى الإنسانية والروحية؛ ولذلك لا يمكن أن يكون تاريخها إلا تاريخ الإجهاض، إنها بالضرورة حداثة مجهضة[١].

لم يكن انتماء العربي المتغرب إلى ثقافة الغرب وتبنيها، سوى حركة داخلية أقل ما يقال عنها إنها استلاب مأساوي، احتقار للذات وإلغاؤها كمقدمة لنيل شرف التقليد، وإذن لا يتعايش ظاهر (الغرب) وباطن (الإسلام)؛ الأمر الذي يفسر اللجوء الدائم إلى (التطرف) عندما يستعرض المتغرّب ذاته؛ فهو يعمد إلى وضع ثقافة جماعته في أحقر مرتبة، ويرفع الثقافة التي يسعى للتمثل بها إلى أسمى مرتبة.

ومن ناحية أخرى لا تستقر هذه الحركة الداخلية إلا على قاعدة حسم لا وسطية فيها، يجب أن تبدأ بكُره الذات، وصولاً إلى حبِّ الآخر؛ أي قبول الغرب وثقافته، ويشترط ذلك المنهج بالضرورة إدانة قيم الإسلام، ويصبح التفاعل غير مستوعب ولا مقبول في تقنية الانتقال، وفي منطق التغريب، وعندما يقرر المسلم إدانة ذاته كمقدمة لتغربه، يكشف - رغم ندرة النموذج - حقيقة الثمن الذي ينبغي عليه دفعه[٢].

ولا شك أن كل مجتمع يعتمد على قواعد وأسس يبني عليها دعائمه، ولا يمكن لأي وافد ثقافي مغاير أن يقوض هذه الدعائم من خارج دون محاولة التعرض لذاتية المجتمع والأسس التي تحدد خصوصية الكيان الحضاري الذي ينتمي إليه.

---

(١) اغتيال العقل: صـ ٢٩٨، مرجع سابق.
(٢) علي الشامي: إيديولوجية المغلوبين، صـ ٢١٥، الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد / ٤٢.

والواقع أن أزمتنا الفكرية، تكمن في كوننا نتناقض في واقعنا الحضاري مع ذاتيتنا الثقافية، لأننا نحاول أن نتلمس الاقتباس والأخذ عن الأفكار المغايرة، ولم نحاول أن ننقب عن الوسائل الحقيقية لنهضتنا، بل اكتفى العديد من رموز الفكر العربي العلماني، باللجوء إلى وسائل قلدوا فيها غيرهم، بينما ليست حاجات المجتمعات الإسلامية في تجميع العناصر من الشرق والغرب لنصنع منها تلفيقاً فكرياً نتجاوز به منحنيات الانكسار، وإنما الواجب التعرف على العناصر الأساسية التي تسهم في خلق تركيب حضاري قائم على أصالتنا الحضارية التي تزامنت مع نزول الوحي، ثم تحقيق الفعل الحضاري في إطار هذه الخصوصية لا في غيابها. والحقيقة أن كل الاتجاهات الداعية إلى نبذ هوية الأمة، هي حصيلة مباشرة للاختراق الفكري الغربي، وليست تعبيراً عن تحول ذاتيّ في الكيان الثقافي الإسلامي؛ وذلك لأن الأزمة التي نحياها، إنما هي أزمة العقول المفكِّرة التي تخلت عن أصالتها وعن جذورها العقدية والفكرية، وراحت تتسوَّل الأفكار من الخارج، ثم تحاول هذه العقول أن تصور الأزمة على أنها أزمة عضوية في كياننا الإسلامي، من خلال تشويه القيم والمبادئ الأساسية للإسلام، وهي في الحقيقة نتائج لإنسان لم يحسن صياغة عقيدته على صعيد الواقع الحضاري؛ لأنه قد أساء فهمها على المستوى التكويني، وذلك بوصفها عقيدة تملك إمكانات الاستمرار والتواصل، حيث تضع الإنسان المسلم في قلب الفعل الحضاري حركة وفعالية، شريطة الالتزام بالضوابط والأصول التي وضعها الإسلام لصياغة البناء الحضاري.

والنهضة الثقافية والفكرية ليست مرتبطة بمماثلة أو مشاكلة الغرب، ولا تعني التوصل إلى تحقيق الوظائف الاجتماعية أو الثقافية نفسها، بل نحن نعتقد أن هذه المماثلة هي السبب في إخفاق العقل العربي الحديث

وفشل النهضة الثقافية، وذلك لعدم إدراك خصوصيات مجتمعها، ففقدت بذلك قدراتها الإبداعية ومبرر وجودها[١].

ومن مقتضيات الخطاب الاستلابي، التعامل الدائم مع كل جديد من ثقافة الغرب، وبما أن المرجعية الغربية الفكرية والحضارية تستند إلى الفلسفة الوضعية التي تجعل الإنسان وحده هو سيد مصيره، ومن ثم يصبح هو المشرِّع الحقيقي للتوجهات الحضارية كافة، ولأن الإنسان مفطور على النسبية والمحدودية، بالإضافة إلى تغلب الشهوات والمصالح الفردية على سياسات التشريع والفلسفة في الغرب، فيصبح التبديل والتغيير في طرح المشكلات، ومن ثم تبديل وتغيير الحلول والرؤى التي تساهم في القضاء على الأزمات المتلاحقة للغرب، هو السائد؛ فهل معنى هذا أن المتغرِّب العربي يصبح خاضعاً لمنهج النفي والمصادرة والتغيير المستمر في نظر الغربي للدين والإنسان والحياة؟

وبذلك لا تستطيع النخب الفكرية أن تتوجه إلى الفعل الحضاري، إلا بقدر تمسكها بمرجعية عميقة الجذور، مرتبطة بكيانها الحضاري، والكيفية التي صيغ بها والدور الذي قام به في تاريخ الحضارات، وكما يقول المناطقة: «الشيء لا يكون إلا نفسه»، فإن المجتمع الإسلامي المعاصر، لا يمكن أن ينطلق إلى تأكيد ذاته من خلال مرجعية خارجية مستمدة من تاريخ مغاير، ومن فكر وافد مع مرحلة استعمارية ذهبت بأسلحتها وعتادها، وبقيت استعماراً ثقافيّاً وعقليّاً واقتصاديّاً، يفسره واقعنا الحضاري المتردي الذي تنكر لهويته ولتاريخه وحضارته؛ ومن ثم يُعَدُّ النهوض من خلال تأكيد الذات هو الخيار الحضاري الوحيد أمام كافة البدائل والمذهبيات التي تتساقط كأوراق الخريف. لننظر إلى التجربة الماركسية وما آلت إليه، ولننظر إلى طوفان الرفض الساحق لكل

---

(١) اغتيال العقل: صـ ٣٢٤، مرجع سابق.

مخططات العولمة وسياسة القطب الواحد التي تهدف إلى محو الخصوصيات وتذويب الهويات! والحقيقة أن الضعف الفكري هو أقوى العوامل تأييداً ومساعدة لمساعي الاستعمار في جبهة (الصراع الفكري)، والتجربة تكشف لنا أن مأساة الأفكار عندنا تدور فعلاً على هذا المحور، والأفكار حين يصل إليها التحدي دون أن يُمكِّنَها الردّ عليه فإنها قد تفقد تأثيرها؛ بسبب الضعف المتفشي في الجهاز الفكري عندنا اليوم، فكأنما دائرتها أصبحت ملغاة لا تلعب دوراً في الصراع الفكري في البلاد الإسلامية[1].

وهذا يعني أن حصانة الأفكار تكمن فيما تحمله من إمكانات تمكّنها من الصمود والتواصل، كما أن طرح فعالية الأفكار، يحيلنا إلى طبيعة الخيار الجذري الذي يشكل صياغة المرحلة المعاصرة في واقعنا العربي الإسلامي، من خلال القيم والمفاهيم الإسلامية التي تمثل الخصوصية الحضارية للشخصية المسلمة عبر مسارها التاريخي. والأسلوب الاستعماري عن طريق الغزو الفكري، يسعى به الغرب إلى تحقيق أهدافه التوسعية، بغزو ثقافات الشعوب، وإضعاف خصوصيتها، والتشكيك في تراثها، وبذلك يتم إقصاؤها بشتى الوسائل عن التفاعل الحضاري من خلال ذاتيتها الحضارية المغايرة للنمط الحضاري الغربي.

ولم تستطع الاتجاهات المروّجة لثقافة الغرب أن تقدم خطاباً موضوعيّاً وإيجابيّاً ونقديّاً حول الغرب في تجربته الحضارية، كما نحتاجها نحن لمجتمعاتنا في مرحلتنا التاريخية التي نمر بها، والنهوض الحضاري الذي يناسبنا لا الذي يريده الغرب لنا، ولم تستطع هذه الخطابات التقدمَ بهذه المهمة بسبب الانبهار والتحيز، وفقدان الثقة بالذات، والدفاع عن الغرب الذي أفقدها التوازن والموضوعية.

---

(١) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: ص٧٩، مرجع سابق.

وأهم ما ينبغي أن تخرج به هذه التيارات من حكمةٍ في منهجيتها وبنيتِها الفكرية، هو أن التقدم لا يكون بالخروج عن هوية الأمة، أو بنقيضٍ لها، فالتقدم الذي يعطي فاعلية وحيوية هو الذي يتأسس من داخل هوية الأمة وثقافتها[١].

وهذا يعني أن مبدأ الحضارة والتعلق بها يصون الجماعة من خطر التحول إلى ركام قديم، لا صلة لها ولمؤسساتها بالتاريخ والحركة الإبداعية العالمية. ومبدأ الهوية، يصون الجماعة من الانحلال، والاندماج في الآخر؛ ومن ثم الاندثار كجماعة متميزة ومستقلة، وفي صراعهما، ومنه تنبع إمكانيات تحول الحضارة إلى مدنية، ويتحول التراث إلى ديناميكية حية ومتجددة، أي إلى ذات فاعلة وإيجابية[٢].

وتجديد الكيان الإسلامي وبناء الذات الحضارية، لا يمكن في غياب فهم حقيقة الذات، وإدراك الجذور التي أسست الفعل الحضاري الناجز في إطار التاريخ؛ وبذلك نستطيع مواجهة صور الاستلاب الفكري والعقدي كافة ومن ثم الحضاري؛ تلك التي تكاد تقذف بنا خارج الدائرة المعاصرة.

«ولأن كل تخطيط حضاري لابد أن يستند إلى محيطه الثقافي ورصيده التاريخي، فإن التنمية لا تُشترى من الخارج بعملة أجنبية غير موجودة في خزينتنا؛ لأن هناك قيماً أخلاقية واجتماعية لا تستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يؤكدها، وإن مخططاً ما يجب ألا تكون له هوامش بعضها من لعاب الرأسمالية وبعضها الآخر من لعاب الماركسية»[٣].

---

(١) الإسلام والغرب: صـ ٤٦، مرجع سابق.
(٢) اغتيال العقل: صـ ٢٤٣، مرجع سابق.
(٣) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، صـ ١٥١، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٨.

ومع أنه لا سبيل إلى إنكار تأثير الحضارات القوية المزدهرة في الحضارات الراكدة أو النامية، فإن التنبه للعوامل الذاتية الداخلية لا يقل عن ذلك أهمية من منظور (قانون التحدي والاستجابة) في سياق تتالي الفعل ورد الفعل وما ينشأ بينهما من جدلية.

فالعوامل الخارجية - على قوتها - لا تمثل الجانب الأصيل في المجتمعات التي تؤثر فيها، فهي تستثير الشعور بالخطر وتدفع للفعل، ولكن (الفعل) في حد ذاته يتمثل في العوامل الذاتية، وكيفية استجابتها وتلقيها، ومدى تخطيها للتحدي وتساميها عليه[1].

وإذا كانت (العلمانية) هي منهجية الخطاب الغربي حول السياسة والحضارة والأخلاق والاجتماع، إذن فهي مشروطة بحالة تاريخية وحضارية تنتمي لدورة تاريخية مغايرة، إذا ما حللناها من الوجهة الفلسفية للتاريخ، هذه الدورة لم يعرفها تاريخ الحضارة الإسلامية، إلا بعد سقوط الخلافة في تركية، حيث شهدت هذه الحالة لوناً من ألوان الانفصال بين الدين والنشاط الحضاري على مختلف الأصعدة، وبالرغم من وضوح التغاير البيئي والتاريخي لدلالات استخدام ونشأة هذه المرجعية الفكرية والإيديولوجية، إلا أن الخطاب التغريبي العربي - عبر فصائله المختلفة - قد سعى إلى تبنّي هذا الاعتقاد، وفق منهجية قاصرة عن إدراك المعايير المعرفية حين ترى في التجربة الغربية الملجأ والملاذ للرد على تحديات المرحلة.

وحين تصوغ تيارات التغريب توجهاتها الفكرية ومشروعاتها للنهضة، في إطار المرجعية الغربية، فإنها لا تفعل أكثر من إعادة صياغة المشكلات التي تواجه مسيرة الغرب، تلك المسيرة التي انتقلت وتحددت ضمن

---

(١) تحولات الفكر والسياسة: ٣٩، مرجع سابق.

مجال معرفي وتاريخي وحضاري مغاير لسياق التطور الاجتماعي والحضاري الخاص بواقع الأمة العربية والإسلامية، ويتحدد هنا - وبوضوح - طبيعة المأزق الفكري الذي وضع فيه المتغرِّب العربي نفسه، حيث افتعل إشكالية الخيار الحضاري متخلياً عن ذاته الحضارية، بعد أن صدمته الحقبة الاستعمارية، بفارق واضح، وخاصة في المستويات التقنية والنظم والمؤسسات العلمية وغير ذلك.

ثم ماذا يقول العلمانيون عن تجربتهم مع الدول العربية الحديثة من بعد الاستقلال والسيادة الوطنية؟ وماذا عن منجزاتهم؟ لنأخذ من يقوم هذه التجربة من داخلها، فقد جاء في ورقة مقدمة لندوة عقدت في بريطانية سنة ١٩٩٤، موضوعها (انهيار الديمقراطية والتحدي الإسلامي للغرب) تطرقت إلى تجربة العلمانية في العالم العربي، ومما جاء فيها: «إن العلمانية في الغرب حررت العقل من سلطة الدين، وحررت الدين والمجتمع من سلطة الكنيسة، بينما في التجربة العربية، رهنت الدينَ والمجتمعَ والعقلَ لكنيسة جديدة هي دولة النخبة العلمانية، أو ما يمكن تسميته بدولة (الأوتوقراطية العلمانية)، ففيما بدأت العلمانية الغربية لصالح المجتمع وفي خدمته، فإنها في التجربة العربية ظلت على الدوام ضد المجتمع وضد طرح الجماهير وأحلامها»[١].

ويتساءل أحد الباحثين في معرض تحليله لآلية الانتقال الفكري عند المروّجين للثقافة الغربية إذا ما كان تحوير الأفكار المتلقاة من (الغرب) عملية مشروعة؟ فيقول: كيف يمكن لعملية التحوير هذه أن تكون ناجحة؛ أي أن تسهم في إخراج مجتمع من أزمة عميقة؟ ويقصد أن هذا السؤال هو الذي ينبغي أن يطرح بدَل سؤال المطابقة، ولن تكون القضية هي إذا ما كان الفكر الليبرالي العربي قد ظل أميناً لأصوله الغربية، بمقدار ما

---

(١) انظر: مجلة (مجلة) لندن، العدد / ٧٧١، ٢٠ نوفمبر، ١٩٩٤.

تكون المسألة هي إذا كان هذا الفكر قد استطاع أن يسهم في ضبط وتوجيه عملية التغيير!.

والحقيقة أن التغير أمر واقع، منذ بدأ الضغط والتدخل الأجنبيان، ولغير مصلحة المجتمعات المغلوبة، وأن أي مشروع للإصلاح يتعالى على هذا الأمر الواقع، فهو وهم لا يضاهيه سوى الوهم الآخر الذي نجده خاصة عند دعاة الإصلاح الليبرالي حين نفتقد في تفكيرهم هذا البُعد الأساسي الذي حوَّر نفس المفاهيم الليبرالية؛ وهو الواقعة الاستعمارية[١].

ويرى آخر أن العلمانية في الواقع العربي قد أخفقت فكراً وتطبيقاً لأنها لم تكن نتيجة وحصيلة لتطور مجتمعي ذاتي داخلي، بقدر ما كانت حصيلة لسيطرة الاستعمار السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية؛ أي إن التطور الذاتي الثقافي والسياسي لم يفضِ إلى نشوء العلمانية، بما هي لحظة معرفية - سياسية فيه (أي التطور)، بل إن الأثر الخارجي (الاستعمار) هو العامل الذي كان يعوّض هذه الآلية من التطور الداخلي الغائبة والمفقودة، ودون أن يكون لهذا التعويض فضل الذهاب بالتطور الثقافي السياسي العربي إلى حالته الطبيعية، فالتعويض كان له أثر معاكس، ومعنى مغاير هو معنى اغتصاب التاريخ ومصادرته وإلحاقه بالتاريخ (الكوني) الغربي بعد إخراجه من دائرته الزمانية الخاصة به[٢].

وإذا كانت فصائل التغريب في العالم العربي، على تعدد أطيافها وبرامجها ترى في النمط الفكري الغربي الخيارَ الأوحد للّحاق بحضارة الغرب، فإننا نتساءل، ومن خلال (فلسفة البقاء للأقوى) عند الغرب: هل

(١) علي أومليل: الإصلاحية الوطنية: صـ ١٤٦.

(٢) عبد الله بلقزيز: في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي، صـ ٧٧، الرباط، المجلس الوطني للثقافة العربية، ١٩٨٦.

سيسمح الغرب لهؤلاء المروّجين والمردّدين بأن يكونوا أندادًا للغرب في الحضارة؟ بصياغة أخرى: بالرغم من تمادي المتغرب في التقليد والخضوع أمام الآخر الغربي، هل سيسمح له الغرب بالانصهار؟ وإذا كان المتغرب هو الشخص المستعمَر من قبل ثقافة الغرب، فإنه هنا يصطدم برفض المستعمر له، إزاء جهوده العنيدة الرامية إلى تخطي الازدراء الذي يستحقه من جرّاء تأخّره وضعفه واختلافه، وإزاء خضوعه المعجَب بمن يخضعه، وهمّه الدؤوب مشابهة المستعمر، إزاء ذلك يصفعه المستعمِر مرة ثانية بالسخرية. والمتغرِّب هو من يتمنى قبل غيره التمثّل، والغرب المستعمِر هو الذي يرفض له إمكانية هذا التمثل[1].

وعلى النقيض من تيار الفكر التغريبي، تبلور تيار فكري، كان يجد في الإسلام وفي جزء كبير من الموروث الثقافي، مادة خصبة لبناء وعي مجتمعي مستقل عن منظومة المعارف الغربية وللتصدي لاختراقاتها الخارجية، والتي لم تفتأ تكيد وتدبر وتتآمر على كل ما هو إسلامي، حيث ترى في هذا الدين السبب في حقبة التخلف والتردّي التي نحياها، ولتحدث بذلك ثغرات في خصوصية الأمة وميراثها الحضاري، بقصد إحداث الخلل ثم الانقضاض على هذه البيئة الحضارية وذلك من أجل خلق البديل الغربي للنهضة.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا الإطار: إذا كان المثقّف العربي المتغرّب قد انهزم أمام الوافد الفكري، وبالرغم من تبنّي الإدارة الاستعمارية لذلك الطابور الطويل من المتغربين العرب، وبالرغم من كل الإمكانات التي أتيحت لسدنة التيار التغريبي، فما هو نصيب الإسلام من هذه المعركة، وكيف استطاع الفكر الإسلامي أن يقف في وجه التخاذل الفكري؟

---

(١) ألبير ميمي: صورة المستعمر والمستعمر، صـ ١٤٧ ٤٨، ترجمة: جيروم شاهين، بيروت، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨١.

لقد عانى الإسلام من إشكاليات الغلبة (الغرب) لكنه لم يستسلم لوعد التماثل، لقد تضافرت عوامل عدة في سيرورة الانهيار العام الذي أصاب بُنى العالم الإسلامي وعمت فوضى الانتماء في أعقاب سقوط دولة الخلافة، وانتشار التجزئة والأزمات والتناقضات الداخلية، وتمكن القلق من إرباك المسلمين أمام قوة الغرب وتفوقه على المستويات كافة، ولم يوقف شمولية الانهيار سوى ذلك الكمون القوي للإيمان في نفس المغلوبين؛ إذ بفضل هذا الإيمان بقيت الشريعة نبضَ التواصل مع عظمة الماضي وأمل المستقبل[١].

استطاع الفكر الإسلامي - رغم كل مناخ القحط الدامي- أن يصمد في وجه تيار الهيمنة الثقافية، هذا الصمود انطلق من المقومات التي يملكها الإسلام في أسسه ومبادئه، وذلك في تصميم ودأب تؤكده المحاولات الفكرية المستمرة والمتطورة لإبعاد واستبعاد أي توجه إسلامي لحركة ومسار الشعوب الإسلامية.

---

(١) إيديولوجية المغلوبين: صـ ٢١٢، مرجع سابق.

رؤية استشرافية

حاولنا في الصفحات السابقة تقديم إطلالة على دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين، فيما يتعلق بأنماط انتقال الأفكار بين الكيانات الحضارية والثقافية، وأبرزنا أهمية ولوج هذه القضية بوصفها إشكالية تفرض نفسها من خلال التقاء الثقافات عبر التاريخ، ومن خلال الحدث الإسلامي الحضاري الذي تناوبت إشعاعاته الفاعلة التي امتدت من المدينة إلى دمشق إلى سمرقند والكوفة وبغداد والقاهرة والزيتونة وإشبيلية وغرناطة، من خلال إيقاع ناجز وممتد في الزمان والمكان، قدم لنا الإسلام خلال هذا الزخم التاريخي نمطاً ثقافياً وفكرياً متميزاً انصهرت فيه الدوائر الجغرافية والإثنية والعرقية كافة في بوتقة واحدة اتسمت بالتنوع في الوحدة والوحدة في التنوع، بفضل الإمكانات التي حواها المنظور الإسلامي لمنهجية التفاعل والتعامل والحوار مع الآخر بالرغم من الخلاف الإيديولوجي والثقافي.

وبيّنا مدى الثراء وزخم العطاء الذي قدّمه العقل المسلم في مساره الحافل من إسهامات وإضافات شكلت مفاصل رئيسة في مصير الإنسانية، ولعل ما قدّمه العِلْم الإسلامي لبواكير عصر الإحياء في الغرب خير دليل على إنسانية العلم وعدم احتكاره في المنظور الإسلامي لآلية التأثير والتأثر والتفاعل مع الآخر.

وفي إطار الالتقاء الذي تم في العصور الحديثة بين العالمَيْن الإسلامي والغربي، ودون الدخول في تفاصيل هذا الالتقاء، بيّنا

محاولات الغرب الدائمة لربط العالم الإسلامي بالنمط الحضاري للغرب عبر فرض ثقافته المهيمنة والمسيطرة من خلال فارق القوة التي افتتح بها الغرب عصر الفتوحات الاستعمارية، ثم حالة التراجع الحضاري التي سيطرت على مسار المجتمعات العربية والإسلامية.

بيّنا في هذا الصدد منهجية الفصيل التغريبي في عالم الأفكار الذي راح يروّج لثقافة الغرب ومذاهبه وفلسفاته عبر صيغة انهزامية استلابية تغيّب الذات والهوية، وتستحضر ثقافة الآخر في إطار مبدأ (المغلوب مولع بتقليد الغالب) وخاصة في أزمنة النكوص والتراجع.

وحاولنا من خلال هذا الطرح إبراز المسكوت عنه حول حقيقة الذات الغربية التي مثلت المرجعية الإيديولوجية والفكرية لفصائل التغريب في العالم الإسلامي كافة، وإذا كنا قد وقفنا عند الوجه الاستعماري الإمبريالي العنصري حول الغرب، فإن التساؤل الذي يمليه هذا الطرح مؤداه: ألا يمكن العثور على عدد من نقاط الالتقاء والتفاعل الإيجابي بيننا وبين الغرب؟ وهل تظل علاقتنا بحضارة الغرب يسيطر عليها طابع الصراع وهواجس الترقُّب والحذر وأحياناً عوارضُ الخوف من غرب تسيطر عليه نفسية المؤامرة والهيمنة، وشرق ينظر إليه الغرب كمصدر للإرهاب ومرتع للتخلف والتراجع الحضاري؟

في هذا الصدد يمكن أن نرصد بعض الظواهر والمحاور التي نستطيع من خلالها العثور على نقاط التقاء تسعى إلى التعاون والتفاعل وتجاوز الصراع والتنابز:

- لابد من إعادة النظر حول حقيقة الاستشراق عبر فصائله ومدارسه المختلفة، حيث تبرز العديد من البحوث والدراسات الأخيرة - بالإضافة إلى جهود قديمة - أن هناك مَنْ يقوم بدراسة الشرق والإسلام من منطلقات موضوعية وحيادية علمية،

والواجب الاهتمام بهذه النوعية من الدراسات والبحوث وإبراز جوانبها الإيجابية.

- إبراز جهود فلاسفة التاريخ والحضارة ومؤرخي العلم الذين قدموا إلى العقل الغربي إضافة حقيقية تتعلق بإدانة الذات الغربية ومركزيتها وعنصريتها، بالإضافة إلى الإشادة بالأنماط الحضارية غير الغربية التي ساهمت في المسيرة الإنسانية، وقد رأوا أن لكل حضارة هويتها الخاصة وخصوصيتها التي تأبى الذوبان والإقصاء، ونذكر من هؤلاء (أوزوالد شبنجلر)، (أرنولد توينبي) و (بيتريم سوروكين) و (ألبرت شفيتزر) و (كولن ولسون) وغيرهم.

- إبراز جهود منظمات ومؤسَّسات المجتمع المدني التي تقف على طرفي نقيض مع أطماع العولمة وأنماط السيطرة التي تسعى إليها الدول الكبرى في سبيل تهميش الدول الفقيرة، والترويج لنظام جديد يهدف إلى احتواء الجهود والتوجهات كافة للإنسان المعاصر، لكي تصب في بوتقة الأخطبوط الرأسمالي الساعي إلى الهيمنة وسحق الشعوب المستضعفة.

- أكد مسار الأحداث بعد الحادي عشر من سبتمبر أنه لا يمكن الحديث عن هوية أوربية واحدة - على المستوى الإيديولوجي والثقافي - وإنما يمكن الحديث عن معدلات امتلاك القوة والعودة إلى فلسفة البقاء للأقوى.

- ضرورة تفعيل الاتصال بمراكز البحوث والمؤسسات العلمية والدوائر الأكاديمية التي تتسم جهودها بالموضوعية في التعامل مع الظواهر المعاصرة، والأحداثُ الأخيرة التي نمر بها تبرز العديد من هذه الجهود التي تسعى إلى إقامة حوار ناجز وفعال

يهدف إلى رأب الصدع الفكري، وإقامة علاقات تهدف إلى التفاعل والتعاون واحترام ثقافات الشعوب وأنماطها الخاصة.

وفي هذا الصدد فإن تجربة الحضارة الغربية تعد درساً خطيراً لفهم مصائر الشعوب والحكومات، وكما يقول مالك بن نبي إنها مفيدة لبناء الفكر الإسلامي؛ لأنها صادفت أعظم ما تصادفه عبقرية الإنسان من نجاح وأخطر ما باءت به من إخفاق، وإدراكُ الأحداث من كلا الوجهين ضرورة ملحّة للعالم الإسلامي في وقفته الحالية؛ إذ هو يحاول ما وسعته المحاولة أن يفهم مشكلاته فهماً واقعيّاً، وأن يقوّم أسباب نهضته كما يقوّم أسباب فوضاه تقويماً موضوعيّاً.

وهذا الإشعاع العالمي الشامل الذي تتمتع به ثقافة الغرب، هو الذي يجعل من فوضاه الحالية مشكلة عالمية ينبغي أن نحللها، وأن نتفهمها في صلاتها بالمشكلة الإنسانية بعامة ومن ثمَّ بالمشكلة الإسلامية بخاصّة[1].

وإذا كنا قد عرضنا للفصيل التغريبي المروج لثقافة الغرب، وإلى اعتبار هذا السبيل هو الطريق إلى الوصول إلى ما وصل إليه الغرب من تقدم، وبعد أن أبرزنا طبيعة المنهاجية الانهزامية التي سيطرت على رموز المتغربين في العالم الإسلامي، يصبح من الواجب التعرض لفصيل آخر يوضع على طرف نقيض من الفصيل التغريبي؛ وهو الفصيل الرافض لكل ما يأتي من الغرب، وعلى المستويات الفكرية والأخلاقية والعلمية والاجتماعية وغيرها كافة، هذا الاتجاه يطرح مجموعة من المصطلحات والمفاهيم في نظرته للآخر تتسم بالحدة والقطيعة مثل:

- جاهلية الغرب والحضارة الأوربية.
- أزمة الغرب وسقوط الغرب.

---

(١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص ١١٣.

- التدهور الأخلاقي في الغرب.
- مادية الغرب.

وقد ظهرت هذه المصطلحات وتلك المفاهيم عند بعض المفكرين والدعاة في واقعنا العربي والإسلامي، ونحن إذا كنا نقر بحقيقة هذه المفاهيم أو اختلفنا بصددها في تقويم الآخر الغربي، فإنه لا يخفى علينا الأثر الذي تتركه هذه المنهجية على نفسية المتلقي أو الراصد لواقعنا الفكري وإفرازاته المنهجية والمعرفية، كما أننا لسنا في حاجة إلى بيان الخلفية الاجتماعية والسياسية التي أفرزت مثل هذه المفاهيم في واقعنا، فهذا ليس مجالها.

وهذا يدفعنا إلى طرح عدد من التساؤلات حول منهجية الرفض والقطيعة:

- هل التركيز على واقع التحلل الأخلاقي في الغرب، مع إغفالنا لإنجازات الغرب في الميدان العلمي والتقني، سيحل لنا مشكلات التخلف التي نحياها والتي روّعت المسكونة والساكنين؟
- ألا يمكن الحديث عن نهضة إسلامية، إلا مع انتظار سقوط الغرب وتدهوره، وكأنه لا وجود لنا إلا في غياب الآخر؟
- ألا يمكن الحديث عن إمكانية إيجاد خطاب ترشيدي لأزمة الغرب من خلال منهج يبرز الوسطية والتعادلية بين المادي والروحي، بين العقلي والأخلاقي، بين القومي والإنساني وغير ذلك من ثنائيات؟

وبالرغم من هذا الموقف السلبي الرافض للآخر بإطلاق، فإنه لا يمكن إغفال عناصر القوة الكامنة في هذه الحضارة التي مكنتها وتمكنها من البقاء والاستمرارية، في الوقت الذي يشهد واقعنا المزيد من التراجع.

ثم نأتي إلى الموقف الإسلامي في التعامل مع إنجازات الحضارات الأخرى، وقد تحدثنا عن ذلك بوضوح ونكرر وفق صياغة اختزالية وتركيزية، وذلك فيما يتعلق بالتساؤل: ماذا نأخذ من الآخر وماذا نترك؟ وماذا نقبل وماذا نرفض؟ وبأي المعايير نستبعد ونرفض، ونقبل ونأخذ؟

لا شك أن المفهوم الإسلامي للحضارة ينطوي على عدد من المرتكزات والأسس التي تعبر عن حقيقة المنظور الإسلامي من المسألة الحضارية، وإذا كانت الحضارة في أبرز معانيها تشمل الجانبين الروحي والمادي، فإن الإسلام - في قواعده وأسسه الشرعية - قد حدَّد وضبط مرتكزات العقيدة التي تمثل جوهر الشخصية المسلمة، والتي لا يجوز الاجتهاد حولها، وإنما تأتي في إطار التسليم والإذعان لأنها من الأمور التوقيفية، ولنتساءل: إذا ما تُرك الإنسان في حياته الروحية والأخلاقية عرضة لتجارب الخطأ والصواب، فكيف ستكون النتائج المترتبة على ذلك؟ لا شك أن تجربة الخطأ والصواب لا يمكن تطبيقها على الجوانب الروحية والأخلاقية؛ لأن هذه النسبية ستحيل حياة الإنسان إلى التغير والتبدل وعدم الاستقرار لأنها تخضع لهوى الإنسان وتقلباته النفسية والمزاجية، وندرك ما يمكن أن يترتب على هذا الخيار من نتائج سلبية خطيرة نلمس نتائجها في غياب الواعز الديني والأخلاقي في واقعنا المعاصر.

أما عن المستوى المادي والكوني فإن الإسلام قد أطلق فيه ومن خلاله ملكات الإنسان وإمكاناته في إطار مقتضيات الاستخلاف والتمكين والإعمار التي تأتي في سياق التوجيه النبوي: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وأيضاً في قوله ﷺ: «الحكمة ضالّة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها»؛ هذه التوجيهات تبرز حقيقة الموقف الإسلامي من هذا الجانب الذي يشار إليه في إطار المصطلحات المعاصرة للعلم المادي، بالتكنولوجية، وبالتقنية، وبثورة الاتصالات، وغير ذلك فيما يعبر عن

الحضارة في شقها المادي ووسائل المعاش، وهي متغيرة ومتطورة ومتبدلة.

وهذا يعني أن الإسلام في موقفه من عطاء الحضارات الأخرى لا يقف حائلاً دون الاستفادة والاستعانة بالشق المادي، وهو ما يعرف اصطلاحياً بالحضارة في جانبها المدني، شريطة أن يكون قبول أو رفض هذه المستحدثات والمتغيرات في إطار الضوابط الشرعية، وفي إطار المجتمع الإسلامي. نلمس ذلك بوضوح، حيث تبرهن وقفة العقل المسلم مع عطاء المجتمعات الأخرى بالمرونة والاستيعاب ورفض الانغلاق والتقوقع، ونذكر مع بدايات الحدث الإسلامي وفي حضور النبي ﷺ واقعة حفر خندقٍ حول المدينة في إطار التخطيط العسكري تأثراً بالفرس، وكذلك نذكر تجربة عمر بن الخطاب ﷺ فيما يتعلق بإنشاء الدواوين وهو جانب يتعلق بالجوانب الإدارية للدولة الإسلامية، استعانَ بالفرس أيضاً، ولن نعيد القول فيما يتعلق بالموقف الإسلامي من العلوم والمعارف في المجتمعات التي خضعت للرقعة الإسلامية.

وهذا يعني ببساطة أن هناك مساحة مشتركة من الممارسات ذات الطابع الإنساني التي لا يرفضها الموقف الإسلامي كتعبير عن التفاعل والتلاقح مع الآخر، دون أن يخل ذلك بالحفاظ على ذاتيتنا العقدية وهويتنا الثقافية.

ونذكّر هنا أيضاً بالضوابط الشرعية حول مبدأ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية؛ هذا المبدأ الذي يطرح سُلّماً تنظيرياً يستطيع من خلاله العقل المسلم أن يمارس حياته الروحية والأخلاقية، وهو يمارس -أيضاً- دوره الاستخلافي والتمكيني في عمارة الكون والحياة.

وفي الإطار المعرفي والثقافي الذي تحياه المجتمعات الإسلامية، لابد من الاعتراف أننا نعيش مأزقاً معرفياً يترك آثاره السلبية على مسيرتنا

نحو النهوض والفعالية، وخاصة فيما يتعلق بجهازنا الفكري وعالمنا الثقافي، ومن ثم يؤثر بوضوح في تعاملنا المنهجي مع الآخر بصورة سلبية، ويتبدى ذلك في:

- غياب الإرادة الحضارية الدافعة إلى الإنجاز، وسيطرة نفسية الوهن والخوار على المستويات كافة في العالم الإسلامي.
- الفهم المجتزَأ للمنظور الإسلامي للممارسة الحضارية؛ ومن ثم تغييب النظرة الكلية الشاملة التي تواجه التحديات بصورة جذرية.
- طابع الفرقة والتشرذم الذي يسيطر على واقعنا السياسي والفكري والدعوي، وأثر ذلك في تنمية معدلات الإحباط والسلبية على سلوك الإنسان في واقعنا من خلال غياب كيان وحدوي فعال، حيث تغيب وحدة الأهداف والمنطلقات ومِنْ ثَمَّ المصير.
- فقدان المجتمعات العربية لشبكة من العلاقات الثقافية والفكرية التي تواجه المشكلات في إطار من التوحد الفكري والمرجعية التي تجمع ولا تفرق.
- الفقر الواضح في مجال المؤسسات العلمية والبحثية التي تعين الأمة على النهوض، وهنا نذكر برأس المال العربي والإسلامي الذي يوجَّه في معظمه للاستثمار الشخصي، ويغيب توجيه رأس المال في إطار من الانتماء الوطني أو القومي أو الديني، وفي المقابل نذكر بحجم الإنفاق الذي يوليه رأس المال في الغرب للعلم والعلماء ومراكز البحوث وهي مقارنة تفضي إلى صدمة ندرك أبعادها جميعاً.
- حاجتنا إلى تجديد خطاب الثقافة العربية الإسلامية في إطار صياغة معادلة متوازنة بين ضوابط الانفتاح ومخاطر الانغلاق.

- رصيدنا المفجع في عالم الاتصالات والحاسوب، في مقابل ما يحوزه الكيان الصهيوني في هذا المجال، والهند على سبيل المثال لا الحصر.
- مناهجنا التربوية وخططنا التعليمية ما تزال تتعامل مع التقنية كمطلب ترفي أو نافلة من النوافل، دون أن نفطن إلى أنها - وفي الإطار الإسلامي - تعد مطلباً شرعيّاً وحاجة دينية، بالإضافة إلى كونها من مقاييس الغلبة والحضور في إطار الكيانات المعاصرة التي لا وجود فيها لكيانات هامشية رصيدها من العلم والتكنولوجية واقعٌ خارج الدائرة المعاصرة وخارج دائرة الإنجاز الفاعل والحضور الإيجابي.
- لم يظفر عالم الأفكار في مجتمعاتنا بحقِّه في السيطرة على وجوه الحياة، وبقيمته الاجتماعية، باعتباره وسيلة للعمل، وأساساً جوهرياً للنشاط، وذلك في مقابل سيطرة قيم التشيؤ والاستهلاك والترف الاجتماعي والمعاشي.
- أزمة التعليم الديني في أقطار العالم الإسلامي وعدم ربطه بفقه الواقع، وعدم تطوير مناهجه وعدم تسلُّحه بالأدوات والوسائل التي تمكّنه من مواجهة العصر.

وحين نتمكن من ضبط آليات جهازنا الفكري والثقافي في ظل نسقية ذاتية تنبع من هوية واضحة المعالم والمرتكزات، وحين نصحح مسارنا المعرفي الذي يحتاج إلى إعادة صياغة تعود بنا إلى الدائرة الحضارية الفاعلة، حينئذ فقط نستطيع أن نتحدث عن الوسائل والأدوات اللازمة للتفاعل الفكري والحضاري مع الآخر.

قائمة المراجع

١- أحمد القديدي: الإسلام وصراع الحضارات، قطر، كتاب الأمة (٤٤) ذي الحجة، ١٤١٥هـ

٢- ألبرت حوارني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، ١٩٦٨.

٣- أرنولد توينبي: المختصر في دارسة التاريخ، سومرفيل، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة، لجنة التأليف.

٤- ألبير ميمي: صورة المستعمر، ترجمة: جيروم شاهين، بيروت، إدارة الحقيقة ط١.

٥- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، القاهرة، دار الكتاب الحديثة، ١٣٨٥هـ

٦- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق د. محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٢.

٧- أوزوالد شبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤.

٨- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٥٨.

٩- برنارد لويس: العرب في التاريخ، ترجمة: نبيه فارس ومحمود يوسف زايد، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤.

١٠- باترسون: الحضارة الغربية - الفكرة والتاريخ، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (٢٧١).

١١- برهان غليون: اغتيال العقل، بيروت، دار التنوير، ط٣، ١٩٨٧.

١٢- جارودي: الأصوليات المعاصرة، تعريب: أحمد خليل، باريس، إدارة عام ٢٠٠٠، ط، ٢٠٠٠.

١٣- جارودي: حوار الحضارات، تعريب: عادل العوا، بيروت، دار عوايدات، ط٤، ١٩٩٤

١٤- جمال حمدان: استراتيجية الاستعمار والتحرير، القاهرة، دار الهلال ١٩٦٩.

١٥- جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٥.

١٦- جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة: خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، الكويت، العدد / ٢١٥، ١٩٩٦.

١٧- جولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: مجموعة، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٥٩.

١٨- حامد ربيع: الإسلام والقوى الدولية، القاهرة، دار الموقف العربي، ط١، ١٩٨١.

١٩- خضر جواد كاظم: النزعة التجريبية في الفلسفة الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، المكتبة المركزية بجامعة عين شمس.

٢٠- زكي الميلاد، تركي الربيعو: الإسلام والغرب - الحاضر والمستقبل، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨.

٢١- سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠.

٢٢- د. طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٤، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٣- عبد الوهاب عزام: ملحق السياسة الأدبي، ١٤ أكتوبر، ١٩٣٢.

٢٤- عبد الوهاب المسيري: الفكر الغربي - مشروع رؤية نقدية، إسلامية المعرفة، العدد / ٥، يوليه ١٩٩٦.

٢٥- عبد الهادي بوريدة: رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، دار الفكر العربي.

٢٦- عرفان عبد الحميد فتاح: إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب، إسلامية المعرفة، العدد / ٢، يوليه / ١٩٩٦.

٢٧- علي عزت بيجوفتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ميونيخ مؤسسة بافاريا، ط١، ١٩٩٤.

٢٨- عماد فوزي الشعيبي: قراءة مجددة لفكري عصر النهضة، الوحدة، الرباط، العدد / ٣١، إبريل / ١٩٨٧.

٢٩- عماد الدين خليل: تهافت العلمانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧.

٣٠- عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، قطر، كتاب الأمة (٤)، ١٩٨٣.

٣١- غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦.

٣٢- فريد هوليداي: الإسلام وخرافة المواجهة، ترجمة: محمد مستمير، ط١ القاهرة، ١٩٩٧.

٣٣- د. فوقية حسين محمود: مقالات في أصالة المفكر المسلم، القاهرة، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٧٦.

٣٤- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، ١٩٧١.

٣٥- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، القاهرة، مكتبة عمار، ١٩٧١ هـ.

٣٦- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١.

٣٧- مالك بن نبي: في مهب المعركة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١.
٣٨- مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق، دار الفكر، بدون.
٣٩- محمد أبو القاسم حج حمد: العالمية الإسلامية الثابتة، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩.
٤٠- د. محمد عمارة: أزمة الثقافة العربية الإسلامية، الاجتهاد، بيروت، العددان، ١٠، ١١، السنة الثالثة، ١٩٩١، ١٤١١.
٤١- مراد هوفمان: الإسلام في الألفية الثالثة - ديانة في صعود، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠١ م.
٤٢- د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي ط١، ١٩٨٦.

مستخلص

يتضمن هذا الكتاب ثلاثة أبحاث.

في البحث الأول تحدثت الدكتورة منى أبو الفضل عن النظرية الاجتماعية المعاصرة والخصائص الفصلية لها، وكيف يمكن إعادة طرحها من خلال رُؤية بديلة. مما يقدم الفرصة لإثراء الحوار بين الثقافات المتباينة في عصر تجتاحه العولمة. عرضت المؤلفة للمقدمات الفلسفية لعلم الاجتماع المعاصر، وبينت أن المحك لأي نظرية اجتماعية يكمن في القدرة على تناول الأبعاد المتشابكة والمركبة للميدان، وأن النظرية الاجتماعية لا يمكن أن تستعيد عافيتها وهي رهينة المنظومة المعرفية الوضعية.

في البحث الثاني تحدثت الدكتورة أميمة عبود عن أسلوب الحوار، وبيّنت السياقات المختلفة لمفهوم الحوار، بوصفه أحد أشكال الخطاب الإنساني الذي يجمع بين اللغة والممارسة والتبادلية والفاعلية والتواصلية والفلسفية، والأساليب المتداخلة مع أسلوب الحوار كالنقاش، والمجادلة، والمناظرة، والتثاقف، كما درست الأشكال المختلفة لأسلوب الحوار، وتناولتْ الإطار المفاهيمي والمنهاجي لتحليل الحوار، أي القواعد المنظمة لأسلوب الحوار وآليات تحليله، من الخطاب في الاتجاهات اللغوية التداولية، والتأويلية، والبرغماتية، والنظريات المتجهة إلى القارئ والاتجاه التعبيري والظواهراتية.

وأخيراً بحثت في موضوعات الحوار وأطرافه ونتائجه، بالإشارة إلى النماذج الحوارية وما تناولته في قضايا رئيسية.

وتضمن البحث الثالث دراسة للدكتور سليمان الخطيب حول أنماط انتقال الأفكار وآلياتها بين التفاعل والاستلاب فتحدث عن الوجه الآخر للحضارة الغربية من حيث المركزية والعنصرية وتهميش الحضارات والثقافات الأخرى، وبين منهجية التغريب في تعامله الاستلابي مع الغرب، وتخيله عن ذاتيته وثقافته وخصوصيته التاريخية والحضارية. وذكر تجربة الحضارة الإسلامية فيما يتعلق بالمنهجية التي التزمتها في تعاملها مع الثقافات والمجتمعات التي فتحها المسلمون. ووضح الموقف الإسلامي من الحوار مع الآخر وضرورة التفاعل ورفض الانغلاق والتقوقع. وأخيراً وضح حقيقة الذاتية الحضارية والخصوصية الثقافية بوصفها مطلباً يوفر الحضانة اللازمة للأفكار أمام التذويب والانصهار والهيمنة والاختراق.

Abstract

This book involves three researches:

In the first research, Dr. Muna Abou al-Fadl discusses the contemporary social theory, the joint characteristics thereof and how to represent it through an alternative view which, in turn, offers a chance to enriching dialogue among the contrasting cultures during an age invaded by globalization. The author reviews the philosophical introductions of the contemporary sociology and elucidates that the criterion of any social theory lies in its ability to deal with the interlacing compound dimensions of the field and that the social study is impossible to restore its power while it is a hostage of the positive epistemological syndrome.

In the second research, Dr. Umaima 'Abbud talks about the style of dialogue and elucidates the different contexts of the concept of dialogue as forms of the human discourse which combines language, practice, mutuality, efficiency, communication, philosophy and pretending culture. She also studies the various forms of the style of dialogue and handles the conceptual frame of analyzing it; i.e., the rules which organize the style of the dialogue and the mechanisms of analyzing it: from the discourse related to the circulated linguistic trends, the interpretative, pragmatic trends as well as the theories directed to the reader with the expressive and outward trend.

In the third research, Dr. Sulaiman al-Khatib studies the patterns and mechanisms of conveying ideas between efficiency and abstraction. Accordingly, he talks about the other face of the Western civilization between centralization, racism and marginalizing other civilizations and cultures on the one hand and the methodology of westernizing concerning the policy of spoiling with the West and quitting its identity, culture and historical and civilizational specialty on the other hand. He also mentions the experience of the Islamic civilization concerning the methodology Islam committed to while dealing with the cultures and societies of the lands that Muslims conquered, and he clarifies the Islamic attitude towards dialoging with others and the necessity of reaction and refusing self-closure and getting secluded.

Finally, he elucidates the truth of the civilizational identity and cultural specialty for being a demand which helps making the necessary incubation of the inevitable ideas before thawing, melting, dominating and burning available.